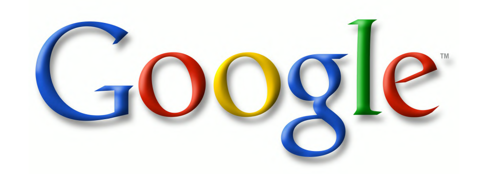
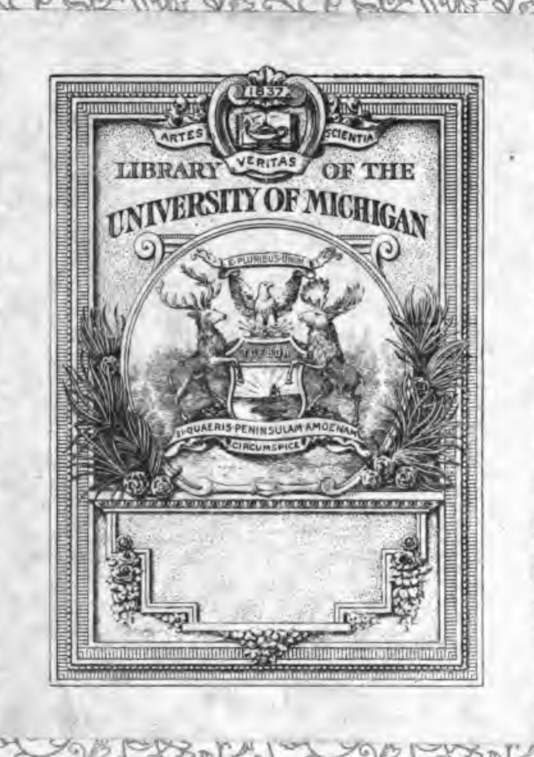
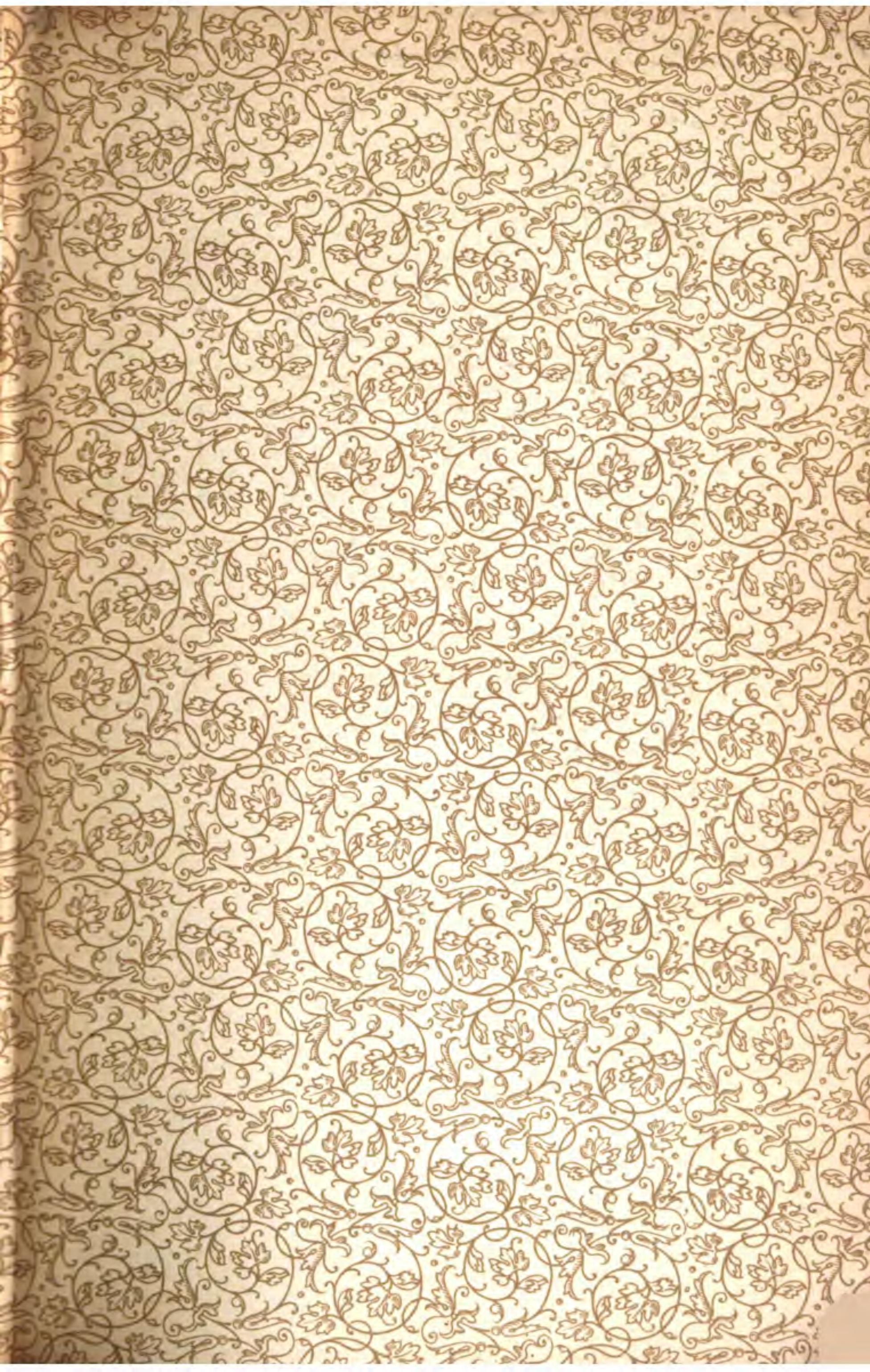



A 796,515


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IV



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1874.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1874.

La séance est ouverte à 1 heure par M. Adolphe Régnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et la rédaction en est adoptée.

M. le vice-président donne lecture d'une lettre de M. Mohl, qui prie l'assemblée d'excuser son absence; il a été obligé d'aller aux eaux par raison de santé.

Il est donné lecture d'une lettre de la Société de géographie, accompagnée de documents relatifs au Congrès international des sciences géographiques, lequel se tiendra à Paris, au printemps de 1875. Ces documents seront à la disposition des membres de la Société asiatique.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. Philastre, lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, présenté par MM. Garrez et Specht.

M. Renan, secrétaire, donne lecture de son rapport sur les travaux relatifs à l'Orient.

M. Brunet de Presle lit le rapport de la Commission des censeurs, sur les comptes de l'année 1873.

On procède au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. MOHL.

Vice-présidents : MM. Adolphe RÉGNIER, BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. BARBIER DE MEYNARD.

Trésorier : M. DE LONGPÉRIER.

Commission des fonds : MM. GARCIN DE TASSY, BARBIER DE MEYNARD, GARREZ.

Membres du Conseil : MM. ZOTENBERG, l'abbé BARGÈS, DUGAT, FOUCAUX, SANGUINETTI, GUIGNIAUT, BRUNET DE PRESLE, Charles SCHEFER.

Censeurs : MM. GUIGNIAUT, BRUNET DE PRESLE.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1874, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIX, n°s 6-10 et dernier; t. XX et XXI, n°s 1-5. Saint-Pétersbourg, 1873-1874, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XVIII, n°s 3-5 et dernier;

t. XIX, nos 1-3. Saint-Pétersbourg, 1873-1874, in-4°.

Par la rédaction. *Revue africaine*, mars-avril 1874. Alger, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIIIster Bd., 1tes Heft. Leipzig, 1874, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° 4, 1873. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° 1, January 1874. Calcutta, in-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. IV, part I. London, 1874, in-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess, vol. II, part XXV; vol. III, part XXIX, XXX. Bombay, 1874, in-4°.

De la Bibliotheca Indica :

Táṇḍya Máhabráhmaṇa, fasc. XIX. Calcutta, 1873, in-8°.

Sáma Veda Suñhitá (part II), fasc. I. Calcutta, 1874, in-8°.

Sañhitá of the Black Yajur Vedá, fasc. XXVIII. Calcutta, 1874, in-8°.

A'tharvaṇa Upanishads, fasc. V. Calcutta, 1874, in-8°.

Prithirája Rásau of Chand Bardai. Edited in the original old hindí by Rev. A. F. Rudolf Hoernle. Part II, fasc. I. Calcutta, 1874, in-8°.

Haft A'smán or history of the Masnawí of the Persians, being an Introduction to Nizámí's Iqbál-námah-i Sikandarí. By the late Maulawí A'ghá Ahmad 'Alí, second persian teacher, Calcutta Madrasah (with a biographical notice by H. Blochmann). Calcutta, 1873, in-8°.

Farhang i Rashídí, fasc. XI et XII. Calcutta, 1874, in-8°.

Par M. Kielhorn. *A Supplementary Catalogue of Sanskṛit Works* in the Saraswati Bhandaram library of his Highness the Maharaja of Mysore. Bombay, 1874, in-fol. 9 pages.

Par l'auteur. *Monèty vostótchnago khalifáta.* V. Tiesenhausena (Monnaies des khalifes orientaux, par M. Tiesenhausen). Saint-Pétersbourg, 1873, in-4°, LIV-374 pages, 4 pl.

— *Otcherk grammatitcheskoï sistèmy Arabof.* Dotsenta Arabskoï slobèsnosti pri Imper. S.-P. Ounivérsitètiè V. Girgassa. (Esquisse du système grammatical des Arabes, par M. Girgass, professeur de littérature arabe à l'Université de Saint-Pétersbourg.) Saint-Pétersbourg, 1873, in-8°, VI-147-٩٩ p.

— *A Grammar of the Arabic Language*, by E. H. Palmer, M. A. fellow of S[t] John's College, and Lord Almoner's reader and professor of Arabic in the University of Cambridge. London, Allen, 1874, in-8°, XXIII-414 pages.

— *The Emperor Akbar's Repudiation of Eslám*, and profession of his own religion called the « Tovobhyd Elahy Akbar Shahy » or « Akbar shah's divine

monotheism », etc., translated by Edw. Rehatsek. Bombay, 1866, in-12, VI-103 p.

Par l'auteur. *Fortune and Misfortune,* two tales translated from the Persian by Edw. Rehatseh, published by Janárdaṇ Rámchandraji. Bombay, 1870, in-8°, IV-120 pages.

— *Amasing Stories*, translated from the Persian by Edw. Rehatsek, published by Dámodar Bábuljí Kirké. Bombay, 1871, in-8°, VII-166 pages.

— *Catalogue of the Arabic, Hindostani, Persian, and Turkish Mss. in the Mulla Firuz Library.* Compiled by Edward Rehatsek, M. C. E., Examiner in Arabic, French, Latin, Persian, etc.; Fellow of the University of Bombay, etc. Bombay, 1873, in-8°, IV-279 pages.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 30 JUIN 1874.

PRÉSIDENT.

M. MOHL.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. AD. RÉGNIER.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SECRÉTAIRE.

M. RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY.
BARBIER DE MEYNARD.
GARREZ.

CENSEURS.

MM. GUIGNIAUT.
BRUNET DE PRESLE.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Slane.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
D'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Clermont-Ganneau.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Guigniaut.
Brunet de Presle.
Charles Schefer.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1873-1874,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1874,

PAR M. ERNEST RENAN.

L'année a été bonne, Messieurs, et nos travaux n'ont pas langui. En certaines branches même, il s'est produit plus d'œuvres importantes que dans aucune des années passées. Si quelques spécialités se sont un peu ralenties, c'est sans doute que les travailleurs qui s'y sont voués se recueillent. Il est d'ailleurs dans la nature de nos études, cultivées par un nombre restreint de personnes et s'étendant à une immense surface historique et géographique, d'éprouver des variations qui ressemblent à celles de la mode, mais n'en ont pas le frivole arbitraire. Il y a des ordres de recherches qui s'épuisent; il en est d'autres, au contraire, à peine soupçonnés autrefois, qui se révèlent et entraînent les nouveaux engagés volontaires de notre petite armée. Là con-

fiance de trouver dans les manuscrits de l'Orient les trésors que l'on rêvait il y a cinquante ans s'est un peu affaiblie. La génération qui nous a précédés (et ce fut là sa grandeur) conçut les problèmes historiques, philosophiques et sociaux avec une largeur qui devait entraîner pour la génération suivante bien des mécomptes. La littérature sanscrite (je ne parle pas des Védas), réduite à sa juste valeur, est une littérature intéressante et pleine d'indications pour une antiquité reculée, mais qui ne répond guère à ce que les premiers disciples des savants anglais de Calcutta s'étaient imaginé. L'arabe est resté un précieux instrument d'investigation scientifique; pourtant l'espoir de découvrir des historiens et des polygraphes arabes autres que ceux qui sont connus des érudits européens depuis deux à trois cents ans, s'est fort affaibli. Des barrières se sont élevées de plusieurs côtés où l'enthousiasme de nos devanciers n'avait vu que des perspectives indéfinies. Mais en revanche, quelles acquisitions! Quelles découvertes! La philologie, la mythologie comparées, l'ethnographie, les études préhistoriques atteignant une antiquité à laquelle les savants d'il y a cinquante ans interdisaient de songer; l'épigraphie sémitique nous donnant, pour l'histoire des langues et des religions, des données, maigres si l'on veut, mais irrécusables; l'Égypte et l'Assyrie nous ouvrant des archives d'une inappréciable importance! Non, William Jones et Silvestre de Sacy, revenant de nos jours, ne diraient pas qu'ils avaient

trop espéré. Les importances se sont déplacées; mais le problème du passé de l'humanité ne s'est pas amoindri, et les moyens pour le résoudre se sont multipliés. Courage donc, Messieurs; redoublons d'efforts, à mesure que le champ s'agrandit; notre moisson réclame sans cesse de nouveaux travailleurs, et, comme dans la parabole de l'Évangile, les ouvriers de la dernière heure y sont les bienvenus.

Une perte bien sensible a été celle que nous avons faite en la personne de M. Francis Garnier, enlevé à la fleur de l'âge, dans une expédition, téméraire peut-être, mais où probablement on n'eût trouvé que matière à louange, si elle eût réussi. M. Garnier ne se contenta pas d'avoir été un des membres les plus actifs de l'expédition commandée par M. de Lagrée. Il eut la principale part à la publication du grand ouvrage où les résultats en sont consignés. Comme il avait un sens droit, il comprit bien vite que les problèmes relatifs au passé de l'Indo-Chine ne pouvaient être attaqués que par l'étude des langues et des textes. Il s'y mit résolûment, et votre Journal contient de lui, sur l'histoire du Cambodge, quelques essais qui assureront à leur auteur, au seuil de ces études, une place honorable. Meurtrière carrière que celle où Janneau, Garnier sont déjà tombés, victimes de leur ardeur désintéressée, mais où nous avons l'assurance que les vides qu'ils ont laissés seront remplis sur-le-champ. Le zèle est grand dans notre colonie

indo-chinoise; nous sommes sûrs que les bonnes méthodes archéologiques et philologiques s'y acclimateront comme en Algérie et y porteront les mêmes fruits.

M. Francis Meunier appartenait plus aux études classiques qu'aux nôtres. Son esprit judicieux l'avait porté vers le sanscrit; notre brillante école de philologie comparée eut en lui un adepte dévoué. On ne vit jamais un plus honnête esprit, un plus sérieux caractère moral, un plus mâle courage à supporter les rigueurs du sort. Malgré de cruelles infirmités, et d'abord presque sans encouragement, Meunier réussit dans sa solitude à s'initier aux méthodes nouvelles; il y porta sa consciencieuse assiduité, son étonnante patience, et s'il ne se détacha point entièrement des cadres un peu bornés où il avait travaillé d'abord, il étonna plus d'une fois les philologues de l'école comparative par l'abondance de ses dépouillements, la richesse de ses observations, une érudition grammaticale que nul n'égalait. Sa mort prématurée a été pour la Société de linguistique de Paris un véritable deuil. Il contribuait plus que personne à porter, dans les discussions de cette Société, l'ardeur et la sincérité qui les caractérisent.

Cette jeune et vaillante Société est comme le champ clos où nos belles études de philologie comparée se fortifient par la lutte. M. Bréal, M. Louis Havet, M. Bergaigne, M. Barth y tiennent école, et le recueil qu'elle publie est un modèle de saine et

C'est ce qui fait le prix d'un petit volume, aussi distingué par son exécution typographique que par sa forme littéraire [1], où l'auteur a présenté dans tout son charme et sa poésie ce que nous savons de la légende de Çakyamouni. Les travaux de Burnouf, de Foucaux, de Turnour, de Bigandet, de Schiefner, de Bennet, de Spence Hardy, d'Alabaster, sont là résumés avec talent, dans un style soutenu, exempt de toute affectation de couleur locale et de pastiche, et où pourtant l'auteur a su éviter les gallicismes qui détonnent dans ces remaniements modernes de naïves légendes. C'est le ton spirituel et fin du critique sympathique, qui sait à la fois être touché de ce que ces vieux récits ont d'aimable et sourire de ce qu'ils ont d'enfantin. Sûrement plus d'une fois, en écrivant ces pages, l'auteur a pu se dire comme Quinte Curce : *Equidem plura transscribo quam credo*; mais l'art a ses droits. Les poëmes homériques restent un admirable document historique, même quand on croit que les récits qui les composent ne renferment pas un mot de vérité.

M. Foucaux, à qui il nous est bien permis d'attribuer une part dans cet élégant petit volume, nous a donné, outre une note sur cette insoluble question du *Nirvâna* [2], la traduction d'une jolie légende [3], qui

[1] *Histoire du buddha Sakya-Mouni*, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, par Mme Mary Summer, avec préface et index par M. Ph. Éd. Foucaux. Paris, 1874, XIV-208 pages in-18°, Leroux.

[2] *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, 15 juin 1874. Ernest Leroux.

[3] *Le religieux chassé de la communauté*, conte bouddhique traduit

offre une vive peinture des mœurs de l'Inde, et où l'on admire la charmante allure du récit bouddhique, si agile, si sincère, si leste, si coulant. Conter est un rare privilége qui suppose un grand sentiment de la naïveté populaire, une complète absence de pédantisme. Ce fut une invention bouddhique, une conséquence de la tentative de prêcher le peuple. Je ne sais si les brahmanes eussent jamais su si bien conter. Les docteurs juifs talmudiques, qui leur ressemblent assez, ne le surent jamais, tandis que les agadistes juifs, les évangélistes, par exemple, y excellèrent.

M. Schœbel, traitant la question du bouddhisme[1], s'est placé au point de vue le plus opposé à celui de M. Senart. Pour lui, le bouddhisme est, non le résultat des écoles philosophiques de l'Inde brahmanique, mais un fait ethnographique; c'est le triomphe de la religion primitive de l'Inde dravidienne sur le brahmanisme. Çakya aurait appartenu à cette race, et son mobile aurait été de rétablir la balance sociale et politique de l'Inde en faveur de la population indigène contre les prétentions des conquérants aryens. Les *lakshanas* ou signes qui caractérisent la personne du Buddha, mythologiques selon M. Senart, sont, pour M. Schœbel, des signes ethnographiques.

du tibétain pour la première fois par Ph. Éd. Foucaux, extrait des *Mémoires de l'Athénée oriental*, p. 105-122. Paris, Maisonneuve, in-4°.

[1] *Le bouddhisme, ses origines. Le Nirvâna. Accord de la morale avec le Nirvâna.* (Extrait des Actes de la Société philologique.) Paris, Maisonneuve, 190 pages in-8°.

L'ensemble de ces signes est le portrait de Çakyamouni, et cet ensemble ferait rentrer le masque bouddhique dans la catégorie anarienne ou mongolique. Ces signes passèrent pour des signes du Buddha, parce que Çakya les avait présentés, tandis que, selon M. Senart, Çakya fut censé les avoir présentés, parce que tout Buddha devait les offrir. L'esprit philosophique de M. Schœbel donne du prix à tout ce qu'il fait. Sa forte imagination séduit, même quand on se refuse à le suivre dans ses hardies échappées sur le monde de la haute antiquité.

Le compte rendu du mouvement littéraire de l'Inde que nous donne M. Garcin de Tassy[1] a, cette année, le même intérêt que toujours. Journaux, académies, controverses religieuses, instruction publique, théâtre même (car des essais timides encore et médiocrement réussis, mais assez curieux, de théâtre national, se font jour dans l'Inde), tout nous est exposé là avec un naturel et une sincérité qui plaisent et instruisent à la fois.

La philologie zende semble devoir être cultivée avec un rare succès par M. James Darmesteter. Quelques notes de philologie iranienne qu'il a insérées dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*[2] portent le cachet d'un linguiste très-exercé.

[1] *La langue et la littérature hindoustanies en 1873.* Paris, Maisonneuve, 86 pages in-8°.

[2] 4e fascicule, p. 300-317.

M. Hovelacque continue, de son côté, avec un zèle bien louable, dans la *Revue de linguistique*, ses travaux sur le Vendidad[1]. M. Ferdinand Justi a donné, dans le même recueil, des spécimens de ses recherches sur le kurde[2]. M. Garrez a publié, dans votre journal[3], une bonne notice sur les ouvrages publiés par les Parsis de Bombay et offerts à notre Société. M. Oppert a proposé, également dans votre journal[4], des vues ingénieuses sur la formation de l'écriture des inscriptions cunéiformes achéménides. Il pense que cette écriture est le résultat d'une espèce de sélection s'exerçant parmi les idéogrammes assyriens, de telle sorte qu'on a donné à chaque caractère la valeur de la lettre qui commençait le mot perse correspondant.

M. Ménant a fait, sur ces mêmes inscriptions achéménides, un livre commode et qui résume bien l'état de la science[5]. Sans entrer dans les discussions philologiques, M. Ménant présente les résultats historiques et archéologiques avec intérêt. Autour des inscriptions, M. Ménant groupe les renseignements fournis par les auteurs grecs; son ouvrage est ainsi

[1] *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 3ᵉ fasc. p. 253-266; 4ᵉ fasc. p. 313-336.

[2] 1ᵉʳ fascicule, juillet 1873, p. 89-99. Cf. *ibid.* 4ᵉ fasc. avril 1874, p. 363-365.

[3] Janvier 1874.

[4] Février-mars 1874, p. 236, 238 et suiv.

[5] *Les Achéménides et les inscriptions de la Perse*, par M. Joachim Ménant. Paris, 1872, A. Lévy, in-8°, VII-176 pages. (Voir l'article de M. Justi, *Revue critique*, 11 octobre 1873.)

une sorte d'histoire de la Perse antique, que tous les hommes instruits liront avec fruit.

M. de Gobineau publie dans la *Revue archéologique*[1] le catalogue de la collection d'intailles qu'il s'est formée en Perse. Il y a là une foule de monuments qui fourniront, sans aucun doute, aux archéologues de profession des renseignements pour l'histoire du symbolisme assyrien, iranien, gnostique. Le commentaire dont M. de Gobineau accompagne la description de ses pierres exprime des vues qui lui sont personnelles; mais il y a longtemps que M. de Gobineau a prouvé qu'il est capable de généraliser parfois avec talent et bonheur.

La philologie comparée des langues sémitiques n'incite pas à ces profondes analyses, parfois peut-être un peu téméraires, qui ont permis de voir si loin dans le passé des peuples aryens. Nous n'avons dans cette direction que peu de travaux à vous signaler[2]. M. l'abbé Ancessi nous a donné cette année deux études, l'une sur le thème pronominal hypothétique *ma* ou *am*, et sur son rôle dans la formation des langues chamitiques et sémitiques[3]; l'autre sur les racines bilitères et sur les procédés

[1] De février à juin 1874. La suite à paraître.

[2] Voir cependant *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, in 8°, observations diverses de MM. Halévy, Oppert, etc. Cf. *Revue critique*, 13 juin 1874, p. 384.

[3] *Actes de la Soc. philol. Études de grammaire comparée*, p. 107-144. *Le thème* m *dans les langues de Sem et de Cham*, par l'abbé Victor Ancessi. Paris, Maisonneuve, in-8°, autographié.

par lesquels s'est formée la trilitérité des racines sémitiques[1]. Les analyses du genre de la première étude laissent toujours l'esprit un peu indécis. Le langage a des croisement sans nombre. Si les homophonies sont si fréquentes dans l'immense variété des mots d'un même idiome, combien les rencontres doivent être plus ordinaires si l'on se renferme dans la série des articulations simples! Le nombre de ces articulations ne dépasse pas une douzaine. Quant à la réduction des racines sémitiques à la bilitérité, ou, ce qui revient au même, à l'hypothèse selon laquelle les racines, d'abord bilitères, seraient arrivées à la trilitérité par l'addition d'une troisième radicale adventice, il y a longtemps qu'on s'en occupe. Ces analyses ont sûrement quelque chose de séduisant; il faut avouer, cependant, qu'elles n'ont pas mené à des lois précises, qui leur donnent un caractère scientifique et les élèvent au-dessus des combinaisons arbitraires. En tout cas, de telles recherches doivent être accueillies avec attention dès qu'elles viennent d'un homme aussi instruit et aussi modeste que M. l'abbé Ancessi. Si jamais ces secrets profonds de l'origine du langage doivent être découverts, ce sera par de patientes observations continuées comme celles-ci durant des années, au travers des longues heures d'une vie laborieuse, et livrées au public compétent sans emphase ni prétention.

[1] *Actes*, etc. *La loi fondamentale de la formation trilitère. Les adformantes dans les langues sémitiques*, par l'abbé Victor Ancessi. Paris, Maisonneuve, in-8°, autographié, 72 pages.

L'épigraphie sémitique continue d'être cultivée avec un zèle proportionné à l'importance du sujet. Le projet formé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres de publier un *Corpus inscriptionum semiticarum* est en voie d'exécution, et provoque de tous les côtés d'utiles essais. Les monuments, les renseignements continuent de nous arriver en foule. Un grand nombre de textes phéniciens, hébreux, araméens, arabes même, ont été discutés dans votre journal ou dans d'autres recueils, par MM. Derenbourg[1], Halévy[2], de Vogüé[3], Renan[4]. Nous osons croire qu'un vrai progrès s'accomplit en ces délicates études. On arrive à l'idée bien exacte du possible, c'est-à-dire de ce qu'on doit s'attendre à trouver dans une inscription sémitique, des idées qu'il faut tout d'abord écarter. L'expérience a montré que la certitude en ces matières s'obtient par la collaboration de plusieurs personnes, reprenant tour à tour le même texte, ajoutant successivement quelque élément nouveau aux points acquis par leurs devanciers. Ce que l'un ne voit pas, l'autre peut le voir; la lettre mal lue par celui-ci sera rectifiée par celui-là; le rapprochement auquel les premiers n'ont pas songé sera bien aperçu par ceux qui viennent ensuite. De la sorte, au bout de deux ou trois ans, un texte,

[1] *Journal asiatique,* février-mars 1874.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1873, p. 211; *Mém. de la Soc. de ling.* p. 241-245.

[3] *Comptes rendus de l'Acad.* 1873, p. 293.

[4] *Revue archéologique,* janvier 1874; *Journ. asiat.* octobre 1873, février-mars 1874; *Comptes rendus,* 1874, p. 13.

soumis à l'examen des huit ou dix personnes qui sont capables de l'interpréter, arrive à une sorte de maturité, à un degré de clarté où il reste stationnaire jusqu'à de nouvelles découvertes. Les choses seront bien changées, quand le *Corpus* sera publié. Les conditions de l'épigraphie sémitique seront alors celles de l'épigraphie grecque et latine. Les rapprochements, grâce aux index, viendront en quelque sorte s'offrir d'eux-mêmes. Jusque-là, les efforts auront quelque chose d'isolé, d'individuel, de pénible.

M. Clermont-Ganneau a entrepris de nouvelles recherches sur le sol où il a fait de si belles trouvailles. Bien inspirée, la Société anglaise pour l'exploration de la Palestine l'a choisi pour diriger quelques-uns de ses travaux. M. Ganneau annonce déjà de fort intéressants résultats, en particulier la découverte de plusieurs de ces ossuaires qui sont devenus un des problèmes les plus intéressants de l'archéologie juive, et dont quelques-uns portent des inscriptions hébraïques en caractère carré[1]. N'oublions pas le service qu'a rendu M. Ganneau en fournissant la démonstration en quelque sorte matérielle de la fausseté des terres cuites moabites acquises récemment par un musée d'Europe. Cette fausseté était déjà à peu près établie par des considérations archéologiques et paléographiques, qui pour les vrais connaisseurs étaient décisives. Mais

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 299 et 300; *Rev. archéol.* novembre 1873.

des hommes si considérables ont adopté ces monuments qu'on ne pouvait désirer trop de preuves. M. Clermont-Ganneau a mis le sceau à la démonstration en découvrant l'atelier même où ces fraudes grossières se commettent. Du même coup, il a prévenu plus d'une mystification pour l'avenir. Les faussaires menacent de causer bientôt tant d'embarras aux études d'épigraphie et d'archéologie orientales qu'il faut placer au nombre des plus signalés services celui de démasquer ces sortes de fabrications.

Le domaine de l'épigraphie nabatéenne, qui s'est constitué le dernier dans le champ de la paléographie sémitique, s'est enrichi de textes importants, dont votre journal a eu la primeur[1]. M. de Saulcy est revenu sur l'inscription nabatéo-grecque trouvée à Ṣaïda[2]. Le même savant, avec sa rare expérience de numismate, a soumis, de son côté, les monnaies des rois de Petra à un nouvel examen[3]. Il y a dans la numismatique orientale peu de séries aussi intéressantes. Ces monnaies de Petra donnent une base chronologique à l'épigraphie nabatéenne et fourniront peut-être un jour le moyen de déterminer rigoureusement la date du séjour de saint Paul à Damas, ce qui fixera toute la chronologie du christianisme primitif.

M. Joseph Halévy a réuni en un volume une

[1] *Journal asiatique*, octobre 1873.

[2] Extrait des *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 13 pages in-8°.

[3] Dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 35 pages, 2 planches, in-8°.

série de notes, de conjectures, de mémoires tous relatifs aux questions d'épigraphie et d'histoire orientales[1]. M. Halévy sait l'intérêt que nous inspirent ses travaux et l'estime que nous avons pour son caractère; sa sincérité, qui fait qu'il ne s'interdit jamais la contradiction, le porte aussi à la subir sans rancune et presque à l'appeler. Certes, il y a toujours profit à lire les ardentes improvisations de cet esprit ingénieux; mais M. Halévy est le premier à reconnaître qu'il ne faut pas chercher dans ces constructions rapides les lignes définitives de l'édifice achevé. C'est surtout en géographie qu'on s'effraye de ces translations subites qui font passer de l'est à l'ouest, du nord au sud des pays entiers, avec leur histoire, leurs fleuves et leurs villes. Ne s'étant pas imposé d'étudier ce vaste et admirable travail dont les textes hébreux ont été l'objet en Allemagne depuis cent ans, M. Halévy procède à ces bouleversements avec une facilité que rien n'arrête. En général, M. Halévy ne prend peut-être pas assez de soin de lire ce que les maîtres ont écrit avant lui sur chaque sujet; les combinaisons naissent en lui si ardentes, si spontanées, qu'il ne se donne pas le temps de leur faire subir un stage. Ces combinaisons l'obsèdent et s'imposent à lui comme la vérité absolue. Dans cette forêt d'idées qui éclosent chaque jour, M. Halévy ne choisit pas. La critique, ce fruit tardif du choc des opinions et des longues disputes

[1] *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, Paris, Imprimerie nationale, 184 pages in-8°, Maisonneuve.

de générations savantes, n'existe guère pour lui. M. Halévy donne toutes ses hypothèses, sans avoir de *criterium* pour discerner celles qui resteront de celles qui sont destinées à disparaître. Mais, au milieu de cette ébullition un peu désordonnée, quelle richesse de conjecture! parfois quel bonheur! M. Halévy, qui m'honore de son amitié, voulut bien, après que j'eus publié dans votre journal l'inscription nabatéenne de Pouzzoles, venir examiner avec moi le plâtre que nous en possédons à l'Institut. Je vis bien ce jour-là la promptitude extraordinaire de ses procédés. Plus de dix conjectures lui vinrent coup sur coup pour résoudre les difficultés que présentent les parties frustes de ce monument. La plupart étaient renversées par des circonstances tirées du monument lui-même. Mais parmi ces conjectures, il y en avait une qui était sûrement la vraie[1]. Le jugement de la science européenne fera ce choix, que M. Halévy ne se charge point de faire lui-même, et alors on verra les services que cet esprit original rend à nos études par ses intuitions rapides, inséparables de ses témérités.

Une des branches de la paléographie où M. Halévy a eu le plus de bonheur est l'épigraphie libyque ou berbère. Quelques caractères qui restaient douteux dans l'alphabet tifinag paraissent grâce à lui être arrivés à une détermination définitive. Nous avons plusieurs fois exprimé le désir qu'il publiât

[1] Voir *Journal asiatique*, février-mars 1874, p. 230 et suiv.

des recherches qui n'étaient encore connues que par des communications orales. Cette publication a eu lieu dans votre journal[1]. Nous croyons que c'est là un des travaux de notre savant confrère dont il restera le plus de résultats solides. En le reprenant et le complétant, en faisant disparaître quelques traces de hâte, M. Halévy aura l'assurance d'avoir donné, à l'heure qu'il est, le dernier mot d'une épigraphie pleine d'intérêt. Grâce au zèle de M. Reboud, le catalogue des textes berbères s'est encore enrichi[2]. Cinquante inscriptions nouvelles ont été adressées à l'Institut par cet infatigable explorateur, sans parler d'envois de photographies plus récents encore. M. le général Faidherbe a de son côté communiqué une petite inscription à ce qu'il semble du même genre, trouvée aux Canaries[3]. Si le fait est certain, il a de l'importance pour le problème de l'origine des Guanches et de l'extension primitive de la race berbère.

M. Halévy a commencé également de vous donner le texte complet de ses études sur la grammaire et l'explication des textes himyarites[4], études qui n'avaient paru jusqu'ici que d'une manière fragmentaire. Il fau-

[1] Février-mars 1874.

[2] *Revue africaine,* 1874, p. 76-77. Cf. *ibid.* p. 79-80; *Comptes rendus de l'Acad.* 1874, p. 16 et 17.

[3] *Comptes rendus,* 1874, p. 13 et 14, 18 et 19; *Bulletin de la Société de géographie,* décembre 1873, p. 661 et 662; *Revue africaine,* 1874, p. 337.

[4] *Journal asiatique,* mai-juin et octobre 1873. La suite à paraître. Cf. février-mars 1874, p. 245 et 246.

dra de longs travaux pour que cette riche épigraphie arrive au même degré de maturité que les autres branches de la philologie sémitique; les efforts parallèles de plusieurs savants y sont nécessaires. De tels efforts doivent être encouragés, car aucun chapitre de l'épigraphie sémitique n'apprendra plus de choses que celui-ci. Quel dommage que la barbarie rende presque inaccessibles ces trésors historiques, et en expose l'existence aux plus grands dangers! Un danger non moindre, celui des faussaires, qui devient menaçant dans toutes les branches de l'épigraphie orientale, sera, pour un temps, prévenu, grâce aux communications que nous a faites M. de Vogüé[1] et à l'attention vigilante dont ces fâcheux industriels commencent à être l'objet.

M. Mohl a enfin pu donner dans notre journal[2] le plan et la description de Mareb et de sa digue, par Th. Jos. Arnaud, dont la publication avait été ajournée, puis a été rendue possible, par une série de péripéties qu'on croirait à peine dans un roman. M. Halévy publie dans le *Bulletin de la Société de géographie*[3] la relation de son voyage dans le Nedjran. C'est un récit très-intéressant, très-sincère. On peut regretter que le voyageur n'ait pas été un peu plus archéologue, dessinateur, cartographe; mais M. Halévy est déjà tant de choses! Le courage et l'abnégation qu'il a montrés, dans cette entreprise

[1] *Comptes rendus*, 1873, p. 295. Cf. *Comptes rendus*, 1874, p. 12.
[2] Janvier 1874.
[3] Juillet, septembre, décembre 1873.

presque unique, doivent surtout être hautement admirés.

Voici qu'en Abyssinie nous trouvons encore M. Halévy, nous présentant une étude sur les monnaies d'Abyssinie[1], qui n'est connue encore que par une note sommaire, et un essai sur l'idiome *agaou*, dont la langue que parlent les Falachas ou juifs d'Abyssinie est un dialecte[2]. L'agaou semble avoir été la langue des naturels du plateau abyssinien avant l'invasion du peuple parlant gheez. Ce résultat, s'il est prouvé, sera très-important; il confirmera l'opinion de ceux qui croient que l'invasion sémitique en Abyssinie a recouvert une race primitive de Couschites, *sui generis*. Ces langues *bilen*, *agaou* et autres, renfermeraient ainsi le secret d'un vieux monde distinct de Sem et de Japhet, peut-être frère de Cham. En tout cas, il serait bien curieux que les juifs d'Abyssinie parlent encore un dialecte de cet antique idiome national. M. Halévy donne les spécimens qu'il a recueillis, et qui l'amènent à l'hypothèse d'affinités avec le berber et l'égyptien.

La publication de l'ouvrage de M. François Lenormant sur l'histoire de l'écriture alphabétique avance rapidement[3]. La première livraison du tome deuxième contient les alphabets araméens. M. Le-

[1] *Comptes rendus* de 1873, p. 224-226.

[2] *Actes de la Société philologique*, t. III, n° 4, novembre 1873, p. 151-188. Paris, Maisonneuve.

[3] *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, t. II, 1re livraison, 160 pages, 17 planches. Maisonneuve.

normant est bien au courant des progrès qu'a faits ce chapitre capital de la paléographie sémitique, il y a vingt-cinq ans si obscur encore. La filiation maintenant bien éclaircie des divers alphabets araméens est la plus belle conquête due aux travaux de notre école. Des problèmes autrefois réputés insolubles, tels que l'origine de l'écriture hébraïque carrée, les commencements de l'écriture arabe, la manière dont les alphabets cursifs sont sortis du vieil alphabet aux formes angulaires, sont à peine aujourd'hui des problèmes. L'ouvrage de M. Lenormant présente toutes ces belles acquisitions groupées avec méthode, discutées avec critique.

M. Lenormant a en outre recueilli en deux volumes[1] une série de mémoires déjà antérieurement publiés, mais qui par leur rapprochement arrivent à former un ensemble plein d'intérêt. L'archéologie préhistorique, l'égyptologie, l'assyriologie, les traditions chaldéennes, les rapports de la Phénicie et de la Grèce sont l'objet de ces études, solides ou ingénieuses, dans lesquelles M. Lenormant tantôt essaye de résumer l'état des connaissances et les travaux des autres savants, tantôt présente les résultats de ses recherches personnelles. Nous avons parlé de ces diverses études, au fur et à mesure de leur publication; nous n'avons pas à y revenir ici.

On se souvient que M. de Luynes avait voulu consacrer la fin de sa vie à une exploration de la

[1] *Les premières civilisations. Études d'histoire et d'archéologie*, 2 vol. in-8°, 403, 439 pages in-8°. Maisonneuve.

mer Morte. Il s'était associé pour la topographie M. le capitaine Vignes et pour la géologie M. Lartet. La mort ne permit pas à M. de Luynes de publier les résultats de son voyage, au moins la partie archéologique, qu'il s'était réservée. M. de Vogüé a été chargé par la famille de M. le duc de Luynes de remplir cette honorable tâche[1]. L'archéologie de la Moabitide et de l'Ammonitide a fait, grâce à M. de Luynes, des progrès considérables. C'est ce qu'on verra de plus en plus, à mesure que paraîtront les livraisons successives de cette belle publication.

La publication de la *Mission de Phénicie*[2] est enfin arrivée à son terme. La première livraison avait paru en 1864. Pour excuser de si longs retards, je suis obligé d'invoquer la circonstance atténuante des lenteurs que subissent toujours les publications composées de textes, de planches et de bois dans le texte, et surtout le désir que j'ai eu de renfermer dans la publication les résultats obtenus, depuis notre mission, par mon excellent collaborateur et ami, M. Gaillardot. Nous connaissons mieux que personne les défauts de cet ouvrage, pour lequel nous ne réclamons qu'un seul mérite, celui d'une

[1] *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, œuvre posthume publiée sous la direction de M. le comte de Vogüé. T. I, 1re livraison, Arthus Bertrand, 176 pages in-4°, 11 livraisons de planches in-fol.

[2] *Mission de Phénicie*, dirigée par M. Ernest Renan. Un volume de texte de 888 pages in-4°. Imprimerie nationale. Un volume de 70 planches in-fol. publiées sous la direction de M. Thobois, architecte. Paris, 1864-1874, Michel Lévy.

bonne foi scrupuleuse à ne rien dissimuler. Nous avons dit tous nos doutes, toutes nos hésitations, nos contradictions même; nous n'avons pas omis une seule observation susceptible de servir à nous rectifier. L'antiquité phénicienne est de toutes les antiquités la plus émiettée. Ceux qui se proposent d'enrichir les musées de morceaux à effet, susceptibles d'intéresser le public, ne doivent pas choisir pour champ d'exploration la côte de Syrie; mais toute ruine doit avoir son travailleur. Dans les recherches scientifiques, d'ailleurs, les résultats négatifs ont leur prix, puisqu'ils représentent des essais méthodiques, nécessaires à la connaissance de la vérité. Notre but aura été atteint, si nous pouvons avoir été utiles à ceux qui viendront après nous et qui feront infiniment mieux que nous.

L'ancienne littérature hébraïque, quoique moins négligée en France qu'elle ne l'était il y a cinquante ans, a peu produit cette année. On se figure trop que l'exégèse biblique est une science achevée; à ce riche terrain, que l'on croit épuisé, on préfère des champs non encore défrichés. Cependant l'avancement de toutes les branches d'études relatives à l'Orient réagit nécessairement sur l'exégèse biblique, et sûrement, quand on reprendra les problèmes historiques et littéraires que nous a légués le peuple d'Israël, on sera surpris du progrès latent qu'ils ont fait. Les questions soulevées au sein de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par M. Halévy, à

propos de l'interprétation (selon moi inadmissible) qu'il propose pour les difficultés de la troisième ligne de l'inscription d'Eschmounazar, ont amené M. Derenbourg à s'expliquer sur les conceptions hébraïques relatives à la vie future[1]. Il l'a fait avec ce sens délicat et profond qu'il a du vieux génie hébreu, et la connaissance étendue qu'il possède des travaux de l'exégèse moderne. M. Gustave d'Eichthal a proposé sur la rédaction du premier chapitre de la Genèse des conjectures qui donnent à réfléchir[2]. M. Maurice Vernes, outre quelques bonnes études de critique[3], nous a donné une histoire des idées messianiques où tous les problèmes relatifs aux apocalypses juives sont soigneusement discutés[4].

Dans le *Journal des Savants*[5], on a repris la question du site de Karkemisch, et on a opposé des objections à la thèse soutenue par M. Maspero, tout en reconnaissant l'importance des textes que ce savant a introduits dans le débat. Aux assyriologues appartiendra probablement l'honneur de trancher ce point important de géographie antique. M. Win-

[1] *Comptes rendus* de 1873, p. 178 et suiv. 124 et suiv.

[2] *Premier récit de la création*, 15 pages in-8°, non mis en vente. *Comptes rendus* de 1873, p. 215 et 216.

[3] *Revue critique*, 20 décembre 1873.

[4] *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*. Sandoz et Fischbacher, XVI-295 pages in-8°. Faisant suite à *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir*, depuis le origines jusqu'à l'époque persane. Même auteur, même librairie.

[5] *Journal des Savants*, octobre 1873.

son a fait sur le nom du padre dans la Bible quelques judicieuses réflexions [1].

C'est à la numismatique des villes à l'époque romaine que se rapporte surtout le bel ouvrage de M. de Saulcy sur la numismatique de la Palestine [2]; ceux qui s'occupent de l'histoire juive et syrienne, à sa moyenne époque, trouveront là également des documents du plus grand prix.

La publication qui doit être faite, dans le prochain volume (qui sera le XXVII[e]) de l'*Histoire littéraire de la France*, d'une longue notice sur les rabbins français de la fin du XIII[e] siècle et du commencement du XIV[e], a été l'occasion de deux missions littéraires qui ont été confiées par le ministère de l'Instruction publique à M. Neubauer, à l'effet d'examiner les manuscrits hébreux des bibliothèques de nos départements et de faire quelques recherches dans les manuscrits du même genre en Italie, en Suisse et en Allemagne. Le rapport de M. Neubauer [3] renferme déjà beaucoup de résultats; mais on verra surtout le fruit de ces missions quand paraîtra le vingt-septième volume de l'*Histoire littéraire*. Une foule de données sur la vie des juifs de Narbonne, sur la géographie hébraïque du midi de la France, et en particulier sur la juiverie d'Orgon (l'*Ezob* des

[1] *Revue de linguistique*, oct. 1873, p. 120 et suiv.

[2] *Numismatique de la Palestine*, in-4°, XVI-406 pages, 25 planches, J. Rothschild.

[3] *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3[e] série, t. I, p. 551 et suiv.

rabbins), sont sorties de l'excellente étude que MM. de Longpérier, Neubauer, Derenbourg ont faite en commun sur les sceaux juifs du midi de la France [1]. Enfin, M. E. Sabatier a eu une très-bonne idée en recueillant les chants en langue vulgaire dont se servent encore les juifs du midi de la France, issus du comtat Venaissin, dans leurs fêtes religieuses [2]. Ces chants ne sont pas anciens; mais ils ont de l'intérêt pour montrer le mélange de l'hébreu et des dialectes romans dans les *pioutim*, et pour fixer les règles de transcription des dialectes romans en caractères hébreux. Nous aurons bientôt à annoncer un plus curieux exemple de ces sortes de transcriptions, une belle et touchante complainte française, de la fin du XIIIe siècle, trouvée par M. Neubauer dans un manuscrit hébreu du Vatican. — M. Hollænderski continue avec courage son dictionnaire français-hébreu; il en est à la troisième livraison [3].

La Bibliothèque nationale continue le travail de publication des catalogues de ses manuscrits orientaux [4]. Le catalogue des manuscrits syriaques, qui

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 184-186, 205 et 206, 230 et suiv.

[2] *Chansons hébraïco-provençales des juifs comtadins*, réunies et transcrites par E. Sabatier. Nîmes, A. Catélau, 22 pages in-18.

[3] *Dict. universel français-hébreu*, p. 33-96, in-8°. Maisonneuve.

[4] *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale.* Imprimerie nationale, VIII-248 pages in-4°.

vient de paraître, est dû à M. Zotenberg. Le travail est fait avec beaucoup de soin; les descriptions sont très-détaillées; les rapprochements d'histoire littéraire témoignent d'une érudition étendue. Certes, notre collection syriaque est loin d'avoir l'importance de celle du Musée britannique pour la partie ancienne de la littérature syriaque, et surtout pour ces traductions du grec qui forment l'intérêt principal de ladite littérature. Nous possédons cependant quelques manuscrits importants pour les études bibliques et ecclésiastiques; on peut dire qu'en ce qui concerne le second âge de la littérature syriaque, notre collection ne peut être comparée qu'à celle du Vatican. A la suite du catalogue des manuscrits syriaques figure le catalogue des manuscrits sabéens. Notre bibliothèque est la plus riche de toutes en manuscrits de ce genre. Je crois même qu'à part un ou deux ouvrages qui sont à la Propagande, à Rome, on n'a pas découvert d'ouvrage mendaïte que notre collection ne renfermât déjà. L'Imprimerie nationale a fait graver pour ce catalogue le premier caractère sabéen qu'on ait fondu en typographie. Il nous paraît très-réussi. Espérons que cette belle publication inspirera le goût d'une littérature peu attrayante assurément, mais qui n'a pas dit son dernier mot, et qui, rapprochée de ce que les Arabes nous ont gardé de la littérature nabatéenne, tiendra sa place dans l'histoire de l'antique Babylonie.

M. l'abbé Martin a publié une petite grammaire syriaque qui sera utile aux commençants. Les sa-

vants aussi devront l'avoir; car, à la suite de l'exposition grammaticale, M. Martin a placé une petite chrestomathie de morceaux inédits, tirée du riche portefeuille des textes syriaques copiés par lui dans les manuscrits de Paris, de Rome, du Musée britannique. Ce sont des fragments de Denys Barsalibi, de Jacques de Sarug, de Philoxène de Mabug. M. Martin ne les a pas traduits; mais il a joint à son opuscule un petit dictionnaire qui donnera toutes les facilités à ceux qui voudront s'y exercer[1].

La belle publication entreprise sous vos auspices par M. Barbier de Meynard avance rapidement vers son terme. Le VIIIe volume des *Prairies d'or* vient d'être mis en vente[2]. Il renferme les quatre-vingts ans compris entre l'avénement de Mohtadi billah et la chute de Mostakfi (255-334 de l'hégire). C'est, à vrai dire, la fin de l'ouvrage; les trois chapitres qui restent à publier sont des souvenirs rétrospectifs ou des hors-d'œuvre. Par une coïncidence singulière, l'ouvrage fut définitivement clos en 336, c'est-à-dire presque en l'année même qui vit les derniers beaux jours de Bagdad. L'intérêt de ce volume est égal à celui des précédents; la décadence et le démembrement du khalifat y sont admirablement expli-

[1] *Grammatica, chrestomathia et glossarium linguæ syriacæ.* Paris, Maisonneuve, VIII-102 pages in-8°.

[2] *Collection d'ouvrages orientaux.* Maçoudi, *Les Prairies d'or,* texte et trad. par M. Barbier de Meynard, t. VIII, x-446 pages in-8°. Imp. nat. Ernest Leroux. Voir *Revue critique,* 26 juillet 1873 (St. Guyard).

qués; le caractère du fondateur de la dynastie des Saffarides est peint de main de maître; l'aurore de la philosophie arabe, que l'on pressent, redouble l'intérêt. Le volume, comme les précédents, renferme beaucoup de détails insignifiants ou choquants; mais, comme les précédents aussi, il offre un grand charme à l'imagination, et quand on a commencé à le lire, on ne s'arrête plus.

C'est un intérêt du même ordre que présente le travail posthume de M. Caussin de Perceval, dont nous devons la publication à M. Defrémery[1]. Notre regretté confrère avait recueilli dans ses vastes lectures, notamment dans l'*Aghâni*, tout ce qui concerne les musiciens des premiers siècles de l'hégire. M. Caussin de Perceval avait une excellente manière, sobre, discrète et fine, de raconter l'anecdote arabe. Il ne la chargeait pas, ne s'y mêlait en aucune manière, lui laissait toute sa saveur originale. Il y avait chez lui cette totale absence de prétention personnelle qui fut aussi peut-être la cause principale du succès des récits de Galland. Toutes ces qualités se retrouvent dans le travail que vous avez publié. C'est un excellent tableau des premiers temps du khalifat, temps d'inconséquence et de folie, où l'islam ne se souciait pas heureusement d'être trop conséquent, où les arts de la vie joyeuse florissaient en contrebande, où le libertin, bien que toujours sous la menace, était flatté, recherché à la

[1] *Journal asiatique*, novembre-décembre 1873.

cour. La musique était le premier des arts pour cette société élégante et frivole; elle y fut poussée jusqu'aux derniers raffinements. Le travail de M. Caussin de Perceval est resté inachevé. L'étude que nous a donnée, il y a quelques années, notre confrère M. Barbier de Meynard sur le khalife musicien Ibrahim, fils de Mehdi, y forme un excellent complément.

L'histoire des sectes musulmanes, plus ou moins empreintes de matérialisme, de scepticisme, d'illuminisme, reste encore un des problèmes les plus dignes d'occuper un esprit philosophique. Cette espèce de nihilisme mystique, d'incrédulité fanatique qui, durant des siècles, ne cessa de protester contre le triomphe de l'orthodoxie musulmane, et qui, de nos jours, se continue dans les sociétés secrètes de la Perse, mériterait une histoire et l'aura sans doute un jour. M. Stanislas Guyard, entrant dans la voie déjà ouverte par notre confrère M. Defrémery, vient de préparer des matériaux à cette histoire, par la publication de textes arabes importants relatifs à la doctrine des ismaélis[1]. Les livres ismaélis sont extrêmement rares, l'orthodoxie musulmane les ayant poursuivis avec acharnement. M. Salisbury seul en a publié quelques morceaux, sans donner le texte. Vous possédez à cet égard, dans votre bibliothèque, un véritable trésor, un manuscrit qui fut envoyé à la Société, dans les premiers temps de sa fondation,

[1] Dans le tome XXII, 1re partie, des *Notices et extraits des manuscrits*. (Cf. *Revue critique*, 20 juin 1874, *ad calcem*.)

par J.-B.-L.-J. Rousseau. Rousseau se proposait de le traduire; il se borna à en adresser quelques extraits à M. de Sacy, qui les fit publier dans les *Annales des voyages*. Le manuscrit paraît provenir du pays même des Assassins du moyen âge, de la montagne des Ansariés, en Syrie. Ce n'était point une tâche facile de tirer quelque chose d'un livre aussi mal écrit, aussi incorrect, plein de pensées bizarres, originales peut-être au début, mais affaiblies par une décadence séculaire (la dernière rédaction de l'ouvrage, en effet, ne paraît pas ancienne). M. Guyard l'a fait avec une science consommée. Espérons que ce sera ce jeune et habile philologue qui nous donnera un jour l'histoire des sectes secrètes dont il vient de publier les monuments écrits. S'il écrit cette histoire, je crois qu'il fera bien de ne pas appliquer sans discernement aux ismaélis du XIIIe siècle ce qui peut être vrai de leurs derniers descendants. Les doctrines fondamentales de l'ismaélisme sont celles de la philosophie arabe; elles sont, par conséquent, de provenance aristotélique et alexandrine. Il n'y a pas d'exemple plus curieux de doctrines philosophiques aboutissant au plus aveugle fanatisme et aux plus grossières superstitions.

Le volume des *Notices et extraits* qui renferme le travail de M. Guyard[1] contient un travail posthume du regrettable Wœpcke sur trois traités, l'un du XIIe siècle, les deux autres du Xe, relatifs à la

[1] *Notices et extraits*, volume précité.

construction du compas parfait, c'est-à-dire de l'instrument à l'aide duquel on peut tracer toutes les sections coniques. La publication de ces trois traités devait être pour Wœpcke une occasion d'exposer ses vues sur l'histoire des mathématiques chez les Arabes. Cet excellent esprit avait pris pour tâche de sa vie de déterminer exactement les théories que les Arabes ont reçues des Grecs et des Hindous, de montrer les découvertes qu'ils y ont ajoutées et de faire voir les emprunts que les Italiens leur ont faits au XIIIe siècle. Le soin, la méthode, le scrupule qu'il portait dans ces recherches étaient quelque chose d'admirable. M. Mohl, chargé de l'examen de ses papiers, n'a trouvé de lui sur ces sujets que quelques pages mises au net; le reste est à l'état de notes indéchiffrables. La mort de Wœpcke a été un malheur sans égal. Il était à la fois très-bon mathématicien, très-bon arabisant, suffisamment sanscritiste et helléniste, plein de jugement, de sagacité, d'amour de la vérité. Une telle combinaison ne se rencontrera pas avant un siècle; car ce qui devient rare, c'est moins l'aptitude spéciale que la capacité d'embrasser à la fois plusieurs spécialités fort éloignées les unes des autres.

M. Garcin de Tassy a donné une troisième édition de son ouvrage sur la religion musulmane et en particulier sur l'islamisme dans l'Inde [1], grand répertoire de renseignements de première main.

[1] *L'islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*, 3e édit. 412 pages in-8°. Maisonneuve.

traduits directement sur les sources. Le tome II du grand ouvrage de M. Querry sur le droit schiite a paru[1]. Tous les bons juges sont d'accord pour louer cette compilation qui remplit une lacune dans la connaissance du droit musulman. Signalons enfin la judicieuse note de M. Fagnan sur le mékyas et la mesure des inondations du Nil[2], ainsi que ces intéressants articles où M. Barbier de Meynard, à propos des diverses publications savantes, a trouvé moyen de montrer une science originale et du meilleur aloi[3].

Nous devrons suivre avec intérêt les publications de l'imprimerie des dominicains français de la mission de Mossoul, fondée il y a douze ou quinze ans par M. Amanton, à l'aide des fonds mis à sa disposition par l'œuvre des écoles d'Orient. Quoique le but de cet établissement soit avant tout un but de propagande et d'éducation, les presses dont il s'agit pourront rendre plus d'un service à la science. Déjà elles ont publié quelques ouvrages de littérature arabe, en particulier *Calila et Dimna*[4]. Ces éditions sont expurgées dans le sens indiqué par le double but que se propose la mission; néanmoins

[1] *Droit musulman. Recueil des lois concernant les Musulmans schyites*, t. II. Imp. nat. 1872, grand in-8°, 699 pages, chez Maisonneuve.

[2] *Journal asiatique*, mai-juin 1873.

[3] *Journal asiatique*, mai-juin 1873; *Revue critique*, 16 août 1873, 4 avril 1874; *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, publiée par M. Ernest Leroux, 15 juin 1874.

[4] Le catalogue a été déposé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 28 février 1873. (Voir le *Compte rendu*.)

il se peut faire que plusieurs ne soient pas à dédaigner.

La *Revue africaine*[1], grâce aux travaux de MM. Féraud, Guin, Arnaud, Devoulx, Watblet, N. Robin, A. Delpech, continue d'être un utile répertoire pour l'histoire de l'Algérie, durant la période musulmane. L'établissement même des Arabes en Afrique a été étudié par M. Ernest Mercier, interprète à Constantine[2]. La vraie cause de l'introduction du sang arabe en Afrique fut, selon lui, non la conquête du VIIe siècle, mais l'invasion des tribus de Hilal et de Soleïm au XIe siècle. M. Duthoit, architecte, chargé d'une mission du ministère de l'instruction publique, et déjà connu par ses travaux en Syrie, a relevé les plus beaux monuments d'architecture musulmane que présente l'Algérie[3]. Sans avoir été le pays par excellence de l'art arabe, l'Algérie en a de beaux spécimens, par exemple le minaret de Mansourah, près de Tlemsen. Le portefeuille de M. Duthoït contient les éléments d'un ouvrage sur l'art arabe en Algérie, qui mériterait peut-être d'être publié.

Le *Ghazawât*, ou récit des expéditions de Kheireddin Barberousse, que M. de Hammer, M. Berbrugger, M. Fluegel regardent comme ayant été

[1] Alger, A. Jourdan; Paris, Challamel; paraissant tous les deux mois.

[2] *Comment l'Afrique septentrionale a été arabisée.* Extrait raisonné de l'Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale. Constantine, Louis Marle; Paris, Challamel, 18 p. in-8°.

[3] *Arch. des Missions scientif.* 3e série, t. I, p. 305-326.

dicté par Kheir-eddin lui-même, est-il réellement l'ouvrage de Kheir-eddin? Telle est la question qu'un jeune officier fort instruit, M. Henri de Grammont, a entrepris de résoudre[1]. M. de Grammont croit cette assertion entièrement fausse, et prouve fort bien qu'elle est au moins exagérée. M. Stanislas Guyard, cependant, prouve fort bien aussi par une préface de l'original turc, omise dans la traduction arabe, que M. de Grammont est tombé dans un autre excès, que le *Ghazawât* a été écrit, non sous la dictée, mais par l'ordre du grand corsaire et en partie d'après ses conversations[2]. M. de Hammer ne se trompait donc pas tout à fait; mais il se servait d'une expression inexacte et qui a besoin d'être expliquée.

M. Sautayra, ancien conseiller à la cour d'Alger, avec la collaboration de M. Eugène Cherbonneau, fils de notre savant confrère, nous a donné le premier volume d'une étude approfondie sur la législation musulmane de l'Algérie[3]. Ce livre est avant tout destiné à la pratique des tribunaux français; mais c'est aussi un document important pour ceux qui se livrent à l'étude comparative des Codes musulmans. Le précis de jurisprudence de Sidi Khalil, la grande autorité des pays qui suivent le rite ma-

[1] *Le R'azaouat est-il l'œuvre de Kheir-eddîn Barberousse?* Villeneuve-sur-Lot, 1873, v 41 pages in-8°. (Voy. *Comptes rendus de l'Acad.* 1873, p. 429 et 430.)

[2] *Revue critique*, 11 avril 1874.

[3] *Droit musulman. Du statut personnel et des successions*, par MM. Sautayra et Eugène Cherbonneau. T. I, Statut personnel. Paris, Maisonneuve, VIII-410 pages in-8°.

lekite, et que l'administration française a mis entre les mains de tous les kadhis de la colonie, sert de texte principal. Les auteurs font néanmoins la comparaison avec les autres rites. Le manque de méthode qui dépare l'ouvrage de Sidi Khalil a été corrigé; l'ordre du Code civil français a été adopté. Un deuxième volume sera consacré aux successions, matière, en Orient, hérissée de difficultés.

On lit avec intérêt les conseils d'hygiène que donne aux musulmans d'Algérie M. le Dr Bertherand[1]. M. Bertherand est de ceux qui pensent que l'éducation des musulmans ne saurait consister à les initier hâtivement à nos mœurs et à nos idées, qu'il faut commencer par faire d'eux des musulmans irréprochables sous le rapport de la religion, de l'instruction, de l'éducation, de la santé. L'hygiène leur est prêchée sous le manteau orthodoxe, et comme il convient à des hommes qui naissent, vivent et meurent dans le respect de la religion et de l'autorité théocratique.

M. Belin nous a donné, avec sa régularité ordinaire, le relevé exact du mouvement de la librairie à Constantinople[2]. M. Belin a, de plus, collaboré avec Ahmed-Véfik à la publication du *Mahboub al-kouloub* de Névaï, dont M. Pavet de Courteille nous a entretenus et nous a donné de curieux extraits[3].

[1] *Hygiène musulmane* (en arabe et en français). Alger. Paris, Challamel, 140 pages in-18.

[2] *Journal asiatique*, mai-juin 1873.

[3] *Journal asiatique*, janvier 1874.

C'était sûrement un des grands titres de l'orientalisme français d'avoir relevé, aux yeux des Turcs eux-mêmes, la valeur du turc oriental et d'en avoir créé l'étude. Les titres de M. Pavet de Courteille à cet égard nous seraient rappelés, si nous pouvions les oublier, par M. Defrémery, dans son travail solide sur les Mémoires du sultan Baber[1], où l'esprit critique de notre confrère se montre avec tant de distinction.

Notre atelier d'égyptologie continue d'être animé de la plus louable activité. M. de Rougé, quoique mort, continue de présider aux recherches qu'il a eu l'honneur de fonder et d'animer de son esprit. Le plus beau travail de M. de Rougé[2] est, selon moi, celui qu'il avait consacré à l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien. Par une étrange fatalité, le manuscrit de ce mémoire, qui a fait époque dans la science, s'était égaré; on n'en connaissait que les résultats; M. de Rougé le croyait perdu et songeait à le refaire quand la mort est venue le surprendre. Grâce au soin avec lequel M. Jacques de Rougé a classé les papiers laissés par son père, le brouillon de ce précieux travail a été trouvé, et nous pouvons aujourd'hui le lire dans sa forme complète. La

[1] *Journal des Savants*, juin 1873.

[2] *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, par M. le vicomte Emm. de Rougé, publié par les soins de M. le vicomte Jacques de Rougé. Paris, Imprimerie nationale, 110 pages, 3 pl. gr. in-8°. Maisonneuve.

solidité parfaite des rapprochements faits par M. de Rougé frappera tout le monde. Voilà un exemple d'un problème capital de haute antiquité résolu, non par hypothèse et par approximation, mais avec une certitude absolue et dans ses plus minutieux détails. La polémique soulevée par M. Halévy sur ce point[1] ne paraît pas avoir entamé les conclusions auxquelles notre défunt confrère était arrivé par sa méthode sagace et assurée.

Le recueil d'égyptologie fondé par M. de Rougé s'est enrichi cette année de quatre fascicules, qui complètent le premier volume[2]. Le maître y est toujours largement représenté. Mentionnons, outre une notice nécrologique que lui a consacrée M. de Saulcy[3], la suite des études sur les monuments du massif de Karnak, rédigée par M. Jacques de Rougé[4]. On y étudie le sanctuaire de granit fondé par Thoutmès III, de la XVIIIe dynastie, agrandi, restauré par Philippe Arrhidée et Alexandre, fils de Roxane. Le dieu Ammon, à qui le sanctuaire était consacré, y apparaît comme le dieu qui doit à lui-même son existence, qui est la source de l'existence des autres dieux ainsi que des hommes. Une autre étude de M. de Rougé[5], sur quelques monuments du règne

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 21-35. Cf. (*Comptes rendus* de 1872, p. 244, 362-366.)

[2] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fascicules 2, 3, 4, 5. Paris, Franck.

[3] Fascic. 2, p. 57-61.

[4] Fasc. 2, p. 66-74; fasc. 3, p. 101-105; fasc. 4, p. 128-138.

[5] Fascic. 3, p. 85-91.

de Tahraka, contient sur la chronologie de la période éthiopienne des données fondamentales.

Dans ces études qui commencent et qui si souvent usent ceux qui les fondent, chaque maître laisse presque toujours après lui une longue série d'œuvres posthumes. Ce n'est que cette année que l'héritage de Champollion aura été définitivement liquidé [1]. On sait que le grand fondateur de l'égyptologie laissa après lui un riche portefeuille de notes manuscrites, supérieures à quelques égards, comme valeur philologique, à tout ce qu'il avait imprimé. La publication de ces notes fut mal entamée; interrompue en 1848, à la page 600 du tome I, remise en 1868 à M. de Rougé, elle fut confiée par M. de Rougé, en 1869, à M. Maspero, qui l'a achevée cette année. M. Maspero a autographié de sa main les 1100 pages de l'ouvrage, complété le texte mutilé de la partie parue avant 1848, et ajouté à la fin du deuxième volume quelques extraits des papiers inédits de Champollion, en particulier les inscriptions du tombeau de Séti I[er] et celles du tombeau de Ramsès V, où Champollion habita deux mois, pendant lesquels il contracta le germe de la maladie dont il mourut. Un *Index rerum et nominum* paraîtra dans quelques jours et complétera cette publication qui fait tant d'honneur au pays qui l'a obstinément continuée à travers les circonstances les plus défavorables.

[1] *Notices manuscrites de Champollion*, 1847-1874, 2 vol. in-fol. 920 pages et 800 pages. Firmin Didot.

M. Mariette continue la série de ses grandes publications de monuments. Il a paru quatre livraisons nouvelles de la collection qu'il intitule *Monuments divers* [1]. Le splendide album de photographies du Musée de Boulaq [2], formé de 40 planches représentant l'intérieur du Musée et plus de 600 objets choisis avec goût, donne une idée de l'art égyptien depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque romaine. Mentionnons, du même savant, une note sur les Biamites et les Baschmouriques, qui seraient des tribus sémitiques (*Pi-amou*, les *Amou*, les Asiatiques) et étrangères (*Pi-schemer*, les étrangers), habitant les environs du lac Menzaleh, et où l'on peut voir un reste des Hyksos [3].

L'activité de M. Maspero est vraiment prodigieuse. Les *Mélanges d'archéologie égyptienne* sont pleins de lui. Notes de grammaire égyptienne, d'archéologie, monuments décrits, stèles inédites de toutes sortes [4], il n'y a branche de l'égyptologie qu'il ne cultive. On distingue surtout ses notes sur le nom du Litani en égyptien, et sur les pluriels brisés en égyptien. Quoi de plus curieux que la tra-

[1] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, livraisons de 4 à 8. Chez Franck. In-fol.

[2] *Album photographique du Musée de Boulaq*, comprenant 40 pl. exécutées d'après les monuments originaux, par H. Delié, avec un texte explicatif. Chez Franck. In-fol.

[3] *Mélanges d'arch. égypt.* fascic. 3, p. 91-93.

[4] *Mélanges*, fascic. 2, p. 74-79; fascic. 3, p. 106-112; fascic. 4, p. 138-151. Joignez-y *La stèle inédite du musée de Rennes*. Paris, Franck; Rennes, Verdier, 13 pages (extrait du tome IX des *Mémoires de la Société archéol. d'Ille-et-Vilaine*).

duction qu'il a donnée d'un pamphlet historique de la XIIe dynastie, qui peut passer pour un des plus singuliers monuments de la littérature égyptienne? C'est un rêve dans lequel Aménemha Ier raconte sa vie politique à son fils Ousortésen Ier, et lui donne quelques maximes de conduite [1]. La valeur historique du morceau est à peu près celle des mémoires fictifs du XVIIIe siècle, mémoires de Richelieu, d'Oxenstiern, etc.; mais la valeur littéraire est de premier ordre. M. Maspero y reviendra sans doute, car ce travail se rattache, dans sa pensée, à une monographie sur la XIIe dynastie; ce qu'il en a donné dans un recueil anglais et dans ses cours du Collége de France n'est qu'un avant-goût d'une étude plus étendue.

M. Maspero a encore repris le problème des rapports des Hébreux et des Égyptiens, sous la forme d'une lettre adressée à M. Gustave d'Eichthal, sur les particularités de l'histoire d'Égypte qui peuvent servir à expliquer l'exode du peuple hébreu [2]. M. Maspero, considérant les Hébreux comme une tribu d'esclaves publics, cherche à déterminer les circonstances qui ont pu favoriser l'évasion d'une tribu d'esclaves et le moment de l'histoire d'Égypte où ces circonstances se sont trouvées réunies. Il trouve que ce n'est pas sous le règne de Ménephtah Ier, comme l'admettait M. de Rougé, et comme

[1] *The instruction of Amenemhat I, unto his son Thortesen I,* dans le recueil anglais *Records of the past*, t. II, in-16. Londres, 1874.

[2] *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 36 et suiv.

on l'admet généralement, mais cinquante ans plus tard, entre Séti II et Ramsès III, à un moment où l'Égypte était livrée aux guerres civiles et religieuses, envahie par les Syriens et par les peuples de la mer, ainsi que le prouvent et les fragments de Manéthon et les récits du grand papyrus Harris.

M. Chabas est, de son côté, revenu à plusieurs reprises sur les rapports des Hébreux (qui sont, selon lui, les *Aperou* des textes hiéroglyphiques) et des Égyptiens[1]. Ses *Hebraeo-ægyptiaca*[2] sont pleins d'observations intéressantes. Quelquefois cependant les hébraïsants regrettent que les égyptologues ne s'occupent pas davantage de leurs travaux. En général, les égyptologues prennent les textes hébreux comme on les prenait il y a cent ans, sans tenir compte des différentes rédactions qui se sont croisées pour former le texte actuel, sans distinguer leur valeur très-inégale, leurs contradictions, sans entrer surtout dans la question délicate de l'historicité des récits patriarcaux. Ils font comme si les arabisants prenaient le *Kitab el-Aghâni* pour un livre tout historique. Nous les supplions de se mettre en garde. En parlant avec assurance d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, ils vont au delà de ce qu'osent des critiques fort réservés. Même ce qui regarde Moïse demande beaucoup de distinctions. Les courts récits historiques qui le concernent sont noyés dans une légende développée, dont la rédaction est postérieure de près de mille ans

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 174 et suiv.

[2] *Comptes rendus*, 1873, p. 57 et suiv.

à l'époque où il vécut. M. Chabas, en tout cas, est tout à fait dans le vrai, quand il montre les ressemblances des idées morales et religieuses égyptiennes avec celles qui régnèrent ou se développèrent, à diverses époques, chez les Hébreux.

Quant à la date de l'exode[1], M. Chabas combat l'opinion de M. Maspero et maintient que cet événement a eu lieu sous Ménephtah Ier, fils de Ramsès II. Il examine à ce propos les derniers règnes de la XIXe dynastie et les premiers de la XXe, de Ménephtah Ier à Ramsès III, et il s'applique à détruire les assimilations qu'on a établies entre le récit de l'exode dans Manéthon et le passage du grand papyrus Harris.

M. Chabas a fondé un journal mensuel, l'*Égyptologie*, qu'il remplit à lui seul et publie à Châlon-sur-Saône[2]. Après des critiques contre M. de Rougé, qui remplissent à peu près le premier numéro, M. Chabas entreprend la traduction d'un papyrus de Boulaq déjà traduit en partie par MM. Maspero et Brugsch, en entier par M. de Rougé, et intitulé *Les Maximes du scribe Ani.* Les quatre premiers numéros renferment l'analyse et la traduction de quatre lignes de texte.

Les *Mélanges égyptologiques* de M. Chabas n'en continuent pas moins à paraître[3]. Nous y trouvons

[1] *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie, et spécialement à celle du temps de l'Exode.* Maisonneuve, 1873, in-4°. VIII-176 pages.

[2] Quatre livraisons parues, janvier-avril 1874, in-4°.

[3] 3e série, tome II, in-8°, 1873. Paris, Maisonneuve.

d'abord le papyrus judiciaire Amhurst, publié par MM. S. Birch et Chabas. Ce document complète les renseignements donnés par le papyrus Abbott sur la spoliation des hypogées de Thèbes. C'est le procès-verbal de la déposition des voleurs qui avaient pillé le tombeau du roi Sebekemsaouf II et de sa femme Nûbkhâs, de la XIIIe dynastie, déposition qui n'était qu'indiquée au papyrus Abbott. Nous devons à M. Chabas seul des notes sur différents points de jurisprudence et d'administration égyptiennes, tirées de la correspondance et des registres de compte des scribes de la XXe dynastie à Thèbes (papyrus des musées de Londres, Leyde et Bologne); une note sur le transport d'un colosse sous la XIIe dynastie; une autre sur l'inscription d'Amonemheb où sont racontées en partie les campagnes de Thoutmès III contre Ninive. L'inscription avait déjà été traduite par M. Ebers; c'est un document capital pour la vieille histoire de la Syrie. Le mémoire de M. Chabas se trouve également dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres[1], avec quelques autres opuscules, parmi lesquels nous signalerons la note sur le nom du fer en égyptien[2].

Ce volume des *Mélanges égyptologiques* renferme, en outre, l'étude de M. Lefébure sur le Per-em-hrû dont il a été parlé au rapport de l'an dernier, et un mémoire *Sur deux stèles de l'ancien empire mentionnant la réparation d'un temple à Abydos*, par M. de

[1] *Comptes rendus*, 1873, p. 155-169.
[2] *Comptes rendus*, 1874, p. 28-37.

Horrack. Ce sont les stèles c, 11 et 12 du roi T'er-en-Râ Râ-n-mâ-ân, de la XIIIe dynastie (au Louvre). Le temple réparé par ordre de ce prince avait été construit ou agrandi au moins trois siècles auparavant par Ousortesen Ier, de la XIIe dynastie. A la suite de ce volume, M. Chabas donne une édition corrigée d'un de ses premiers travaux, la traduction du papyrus magique Harris.

Enfin M. Chabas a publié, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache*[1], une critique intitulée : « Lettre à M. le directeur de la *Zeitschrift*, à Berlin, à propos des textes hiéroglyphiques récemment publiés par M. Ludowig Stern, » et une autre lettre sur la question des noms égyptiens des métaux.

M. Pierret ne le cède à personne en ardeur et en forte application. Sa conception des problèmes relatifs à la religion des Égyptiens paraît grande et profonde. Il pense que, dans l'état actuel de nos connaissances sur cette religion, il s'agit non de chercher à l'expliquer, mais de publier, de traduire, de commenter le plus grand nombre possible de textes, afin de préparer les matériaux du système à venir. Les deux fascicules d'études égyptologiques publiés par ce jeune et sagace investigateur[2] sont

[1] Novembre-décembre 1873, p. 135-138; janvier-février 1874, p. 1-3.

[2] *Études égyptologiques*, comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris, Franck, 1re livr. 1873, 125 pages in-4° autogr. — 2e livraison, 160 pages autogr. in-4°, 1874.

pleins d'intérêt. Ils comprennent un hymne à la Divinité, empreint d'un caractère panthéiste, daté de la xxe dynastie, un formulaire d'adoration à Osiris, un papyrus funéraire du Louvre, divers textes religieux, une stèle éthiopienne du plus grand prix pour les études sémitiques, un glossaire égyptien-grec du décret de Canope, une série d'études sur des monuments du musée du Louvre, dont quelques-uns appartenant aux plus anciennes dynasties; enfin le texte et la traduction d'un des livres mystiques des Égyptiens, « le livre de la connaissance de ce qui est dans l'hémisphère inférieur, » d'après les papyrus du Louvre. Ce livre, qui raconte la course du soleil nocturne, décrit les douze stations, énumère les différents dieux et génies, les supplices de l'enfer égyptien, a servi de thème de décoration pour les tombeaux des rois thébains de la xixe et de la xxe dynastie. L'analyse du contenu avait déjà été donnée par M. Devéria dans son catalogue des manuscrits du Louvre. Je vois les vrais connaisseurs considérer ces belles publications de M. Pierret, ainsi que celles de M. Grébaut, comme ayant un caractère particulier d'importance entre celles qui ont paru cette année en France et à l'étranger.

M. Pierret a, en outre, publié un catalogue[1] de la salle historique de la galerie du Louvre, où les petits monuments historiques sont décrits d'une manière nette et ferme. Le public instruit et les

[1] *Catalogue de la salle historique de la galerie égyptienne.* Paris, 1873, de Mourgues, in-12, 209 pages.

égyptologues en profiteront également. Enfin les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*[1] contiennent plusieurs articles où M. Pierret apporte dans les débats un avis toujours savant et mesuré. Je signalerai, en particulier, une note sur Hermès Trismégiste, où ce jeune savant prouve que beaucoup des idées des livres hermétiques sont empruntées à la théologie égyptienne, une discussion d'une opinion de Devéria sur les *ari-ât* et les pastophores[2], etc.

M. Grébaut, élève de M. Maspero, a donné le texte et la traduction d'un hymne à Ammon[3] avec des notes philologiques de grande valeur. M. Grébaut essaye de découvrir s'il y a une métrique égyptienne et quelles en sont les règles. Les résultats qu'il obtient sont curieux, tout imparfaits qu'ils sont encore. Le commentaire religieux et l'étude du culte d'Ammon de la XVIIIe à la XXe dynastie formeront la matière d'un second volume. De l'avis des meilleurs juges, le début de M. Grébaut est le plus brillant qu'il y ait eu depuis l'entrée de M. de Rougé en ces études. Saluons-le avec sympathie et espoir.

M. Eugène Lefébure[4] travaille avec ces vaillants chercheurs au problème de la religion égyptienne. Il a cherché à expliquer les idées théologiques con-

[1] *Mél. d'arch. égypt.* n° 2, p. 64-66; n° 3, p. 112, 117, 118; n° 5, p. 196-197.
[2] *Mél.* n° 2, p. 61-63.
[3] *Hymne à Ammon-Ra*, Bibl. de l'école des hautes études, in-8°, 300 pages autogr. Franck, 1874.
[4] Dans les *Mél. d'arch. égypt. et assyr.* n° 5.

tenues au chapitre cxv du *Livre des Morts*, récemment traduit par M. Goodwin. Le chapitre cxv se rapporterait à la guerre des dieux égyptiens, et la légende héliopolitaine qu'il raconte aurait pour signification première le triomphe de la clarté solaire et lunaire, qui chasse quotidiennement les ténèbres en renaissant du sein de l'étendue souterraine, avec laquelle elle semblait s'être confondue.

M. de Saulcy, outre la notice nécrologique sur M. de Rougé [1], a adressé une lettre à M. Chabas sur quelques points de la géographie antique de la Syrie selon les données égyptiennes [2]. Cette vieille nomenclature de géographie préhistorique est surprenante; on s'y trouve dans un monde tout à fait inconnu. M. de Saulcy cherche à en percer le mystère par l'identification de Routen avec לוטן, fils de Séïr le Horite, le rapprochement de *Kéfat* ou *Kéfa*, nom égyptien de la Phénicie, avec כף ou כפה=Φοίνιξ, et l'identification de *Masinaï*, nom donné par le décret de Canope à l'île de Chypre, avec Μηϊονίς, qui, d'après Étienne de Byzance, était un des noms anciens de l'île. A propos de la défaite des Loutennou et de la prise de Mageddo par Touthmès III, M. de Saulcy discute l'itinéraire de Touthmès III de Gaza à Mageddo, et essaye d'établir les positions géographiques intermédiaires. Il arrive à peu près aux mêmes résultats que MM. de Rougé et Maspero.

Le même savant, si occupé ailleurs, a trouvé le

[1] *Mél. d'arch. égypt. et assyr.* n° 2, p. 57-61.
[2] *Ibid.* n° 3, p. 94-100, et n° 4, p. 119-127.

temps d'adresser une lettre à M. Prisse d'Avesnes sur le dressage des grands monolithes[1]. L'architecture égyptienne a été également étudiée par M. le comte Du Barry de Merval[2], dans un ouvrage qui paraît avoir, comme livre de vulgarisation, une certaine utilité.

M. Revillout s'occupe avec ardeur de l'épigraphie copte[3] et en tire d'intéressants résultats sur l'histoire trop négligée de l'Égypte chrétienne. Nul n'a mieux montré que M. Revillout le singulier état social au sein duquel s'opéra la conversion de l'Égypte au christianisme. Le rôle des Blemmyes, des Nobades est aussi très-bien aperçu; la lutte des sectes est indiquée avec un grand sens historique et une rare connaissance de l'histoire ecclésiastique. M. Revillout continue l'examen des questions délicates qui se rapportent au concile de Nicée, avec beaucoup de suite[4]. Le concile de Nicée est le plus célèbre et le plus mal connu de la série conciliaire. Les genres divers d'érudition que possède M. Revillout le désignent pour en être l'historien critique.

Le *Bulletin* de l'Institut égyptien[5], compte rendu des séances de cette compagnie savante, offre des parties pleines d'intérêt, en particulier les discus-

[1] *Revue archéologique*, juillet 1873.

[2] *Études sur l'architecture égyptienne.* Paris, Hachette, 1873, in-8°, 340 p. et 8 pl.

[3] *Mél. d'arch. égypt.* n° 5, p. 166 et suiv. — *Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, Savants étrangers, t. VIII, p. 371 et suiv.

[4] *Revue des questions historiques*, 1er avril 1874.

[5] Année 1872-1873, n° 12. Alexandrie, Mourès, 214 pages in-8°.

sions sur le *Nahr belâ mâ*, sur les silex taillés et l'âge de pierre en Égypte, sur des inscriptions grecques et arabes, sur les monnaies coufiques, qui prennent beaucoup d'autorité des noms de MM. Mariette, Sauvaire, Gaillardot. Tous ces travaux paraissent d'une bonne méthode et font honneur à la compagnie au sein de laquelle ils se produisent et qui leur prête sa publicité.

L'assyriologie applique toutes ses forces au problème de l'écriture accadienne ou sumérienne, qui néanmoins ne paraît pas près d'être résolu avec certitude. M. Oppert et M. Lenormant[1] maintiennent leurs explications touraniennes; M. Sayous se range à leur avis[2]. Une partie du travail de M. Lenormant qui conservera en tout cas sa valeur est celle où il donne un répertoire des caractères de l'écriture cunéiforme avec leurs valeurs accadiennes, résultat du dépouillement des syllabaires sur briques et des textes bilingues publiés ou inédits. Dans un autre volume sur la magie assyrienne et les origines accadiennes[3], M. Lenormant cherche à prouver l'existence d'une sorte d'Atharva-Véda bilingue, assyrien et accadien; il suppose que les vieilles formules auront été conservées en leur langue originale, bien

[1] *Lettres assyriologiques*, 2e série. *Études accadiennes*, t. I, 3e partie. Paris, Maisonneuve, 149 pages in-4°, autographiées.

[2] *Ibid.* p. 133-135.

[3] *Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes.* Paris, Maisonneuve, x-363 pages in-8°.

que celle-ci fût devenue inintelligible, ce qui est *a priori* bien admissible. La partie assyrienne de ces formules a été traduite par M. Oppert; M. Lenormant cherche à débrouiller le texte accadien. Le livre est, en tout cas, bien fait, plein d'ordre, de méthode, d'esprit analytique, muni de tables excellentes. On y trouve une histoire complète de la magie chaldéenne et égyptienne. M. Lenormant montre très-bien l'importance de ces vieilles chimères, devenues pour nous puériles, mais qui ont joué un rôle de premier ordre dans l'histoire de l'humanité. — La note du même savant sur l'éléphant en Assyrie[1], destinée à prouver que cet animal disparut dans l'Asie occidentale du XIIe au XIIIe siècle avant J. C., m'a paru aussi d'un grand intérêt.

L'ardent et infatigable M. Lenormant a commencé une autre grande entreprise. Le manque de textes facilement accessibles est une des difficultés des études assyriologiques; les belles publications du Musée britannique sont rares et peu maniables. M. Lenormant publie une sorte de chrestomathie autographiée[2] composée des textes les plus importants, inscriptions archaïques appartenant aux temps les plus reculés de la Babylonie, monuments bilingues (accadiens-assyriens), documents de grammaire et de lexicographie, pièces astronomiques,

[1] *Comptes rendus*, 1873, p. 178-184.

[2] *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplétement publiés jusqu'à ce jour.* 1er fasc. 106 pages autogr. in-4°, 1873; 2e fasc. 109-159. Paris, 1874, Maisonneuve.

magiques, mythologiques. Les copies ont été prises sur les briques elles-mêmes, parfois très-mutilées. C'est là, croyons-nous, un travail utile, et qui constitue pour son auteur un titre véritablement honorable.

M. Ménant rivalise avec M. Lenormant en activité littéraire. La deuxième partie de son travail intitulé *Syllabaire assyrien* a paru dans la 2e partie du tome VII des Mémoires des savants étrangers de l'Académie des inscriptions[1]. Ce vaste répertoire sera sûrement utile aux études. Dans ses *Leçons d'épigraphie assyrienne*, M. Ménant fait l'exposé de la méthode de déchiffrement, en commençant par le système d'écriture des Achéménides[2]. Il donne ensuite un aperçu des conditions de l'écriture assyrienne, de son origine, des résultats généralement acceptés par la critique et qui doivent désormais servir de points de départ à toutes les recherches, puis enfin de la partie encore conjecturale du déchiffrement. Son texte a le mérite d'être très-clair, et de préparer le lecteur à l'intelligence de travaux plus compliqués et plus importants.

Les *Annales des rois d'Assyrie*[3] du même auteur sont entièrement empruntées aux monuments épi-

[1] *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. VII, 2e partie, 1873, 462 pages in-4°.

[2] *Leçons d'épigraphie assyrienne*, professées aux cours de la Sorbonne pendant l'année 1869, gr. in-8°, VIII-115 pages. Paris, Maisonneuve, novembre 1873.

[3] *Annales des rois d'Assyrie*, traduites et mises en ordre sur le texte assyrien, 1874, gr. in-8° de 312 pages.

graphiques. Il ne s'agit plus ici de démonstrations de lectures. L'auteur accepte les interprétations admises par les assyriologues. Les noms des souverains qu'il enregistre sont pour la plupart inconnus dans l'histoire classique, et il faut dire que leur transcription résulte de l'interprétation, encore discutée, de certains signes syllabiques dont la valeur est probable sans être encore toujours définitivement arrêtée. Ces noms remontent loin. La liste commence avec le XVIIIe siècle avant notre ère. Mais c'est à partir du commencement du IXe siècle, avec le règne d'Assur-nasir-Habal, qu'apparaissent les annales détaillées. Les grandes inscriptions des palais d'Assyrie en fournissent les éléments pour deux siècles avec une abondance surprenante. M. Ménant est bien au courant de tout ce qui a été écrit sur ce sujet tant en France qu'en Angleterre. Son volume résume les travaux de vingt années.

M. Oppert[1] et M. Grivel[2] se sont occupés de Nimrod. M. Oppert pense, avec raison, selon moi, qu'il n'a pas existé d'individu de ce nom. M. Grivel, en regardant Nimrod et Assur comme d'anciens rois divinisés, me paraît trop céder aux vieilles habitudes de l'exégèse évhémérique. Plusieurs notes de M. Oppert, ses communications sur le nom de l'éléphant[3], sur les titres de Cyrus[4], le morceau intitulé « La

[1] *Bulletin de l'Athénée oriental*, janvier-février 1873.
[2] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 37-46.
[3] *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, n° 9, p. LXX-LXXI.
[4] *Journal asiatique*, janvier 1874, p. 46, etc.

plus ancienne date de l'histoire[1], » qu'il fixe par une combinaison de données historiques et de calculs astronomiques, prouvent que le savant professeur continue de présider aux études où ses élèves montrent tant de zèle et d'assiduité.

Trois nouveaux fascicules de la traduction de la relation de Ma-touan-lin, sur les peuples étrangers à la Chine, ont été publiés par M. d'Hervey de Saint-Denys[2]. Ils sont relatifs au Japon et à la Corée. On connaît les notables changements que M. d'Hervey de Saint-Denys introduit dans les idées reçues sur la plus vieille histoire du Japon. Dans une note importante, le savant sinologue revient sur les opinions qu'il a déjà exprimées à cet égard et cherche à les corroborer.

L'an dernier, je vous annonçais la publication posthume de la traduction du *San-tseu-kîng*, par M. Stanislas Julien. Une autre traduction, également posthume, du même ouvrage, par M. Pauthier, a paru cette année[3]. Les différences entre les deux traductions sont considérables. Qui a raison? qui a tort? Une controverse s'est ouverte à ce sujet. La liberté de la critique est la condition essentielle

[1] *Bulletin de l'Athénée oriental*, n° 28. Octobre 1871.

[2] *Ethnographie des peuples étrangers* de Ma-touan-lin, dans l'*Atsumé Gusa* de M. Turrettini, Genève, p. 71-182, petit in-4°. Georg.

[3] *Sân-tseù-kîng. Le livre classique des trois caractères* de Wâng-Pĕh-héou, en chinois et en français, accompagné de la traduction complète du commentaire de Wâng-Tcin-chîng, par P. Pauthier. Paris, Challamel, 1873, in-8°, XII-140 pages.

de la science; mais quand on aime à être juste et vrai, on s'exprime d'ordinaire avec bien de la réserve. Nous ne croyons pas que les amis de la mémoire, si digne d'intérêt, de M. Pauthier, soient bien inspirés en l'opposant à M. Julien comme traducteur. Julien n'était pas plus infaillible qu'un autre; mais on perdra sa peine si l'on veut prouver qu'il ne comprenait pas admirablement le chinois. C'était l'esprit philosophique, la critique et, jusqu'à un certain point, l'érudition qui lui manquaient. M. Pauthier avait de réels mérites comme érudit. Le catalogue de sa bibliothèque, fait en partie d'après des notes de lui [1], suffirait pour le prouver. Nous avons lu avec plaisir la notice qu'on y a jointe sur la vie et les travaux de cet homme de bien.

Un second fascicule de la traduction que M. Julien a laissée de l'*Histoire du pavillon d'Occident*, a paru par les soins de M. d'Hervey de Saint-Denys [2].

Des détails originaux, accompagnés de pièces authentiques sur l'insurrection musulmane en Chine, nous ont été fournis par M. Dabry de Thiersant, consul de France à Canton [3]. Notre Société n'a pas

[1] *Catalogue des livres chinois composant la bibliothèque de feu M. Pauthier.* Paris, Leroux, XXVII-92 pages in-8°.

[2] *Revue critique,* 8 novembre 1873, 21 février et 21 mars 1874. — *Deux traductions du San-tseu-king* et de son commentaire, par M. d'Hervey de Saint-Denys. Extrait du *Ban-zai-san* de M. Turrettini. Genève, Georg, 27 pages in-8°. — *Journal asiatique,* février-mars 1874, p. 247.

[3] *Journal asiatique,* janvier 1874.

été fondée pour s'occuper de l'état présent de l'Asie; mais l'importance que prend l'islamisme en Chine est un fait si curieux, si propre à faire réfléchir, que vous avez bien fait d'insérer ces curieux documents dans votre journal.

M. Girard de Rialle a résumé, dans un mémoire substantiel [1], de sérieuses études sur les questions ethnographiques et géographiques qui se rapportent à l'Asie centrale. M. Lucien Adam continue ses travaux sur les langues de l'Oural et de l'Altaï [2]. Sa grammaire de la langue tongouse [3] paraît entreprise sur le même plan que sa grammaire mandchoue et offrira le même genre d'intérêt.

Parmi ces nombreux essais, attestant les uns la maturité d'une science consommée, les autres un louable effort pour bien faire, je n'en vois aucun qui ne mérite des éloges. Les savants, dans les jugements qu'ils portent les uns sur les autres, me paraissent presque toujours trop sévères. Quiconque s'occupe avec bonne foi et application d'une re-

[1] *Mémoire sur l'Asie centrale, son histoire et ses populations.* Paris, Reinwald, 1874, in-8°, 77 p. (Extrait de la *Revue d'anthropologie*, 1873-1874.)

[2] *De l'harmonie des voyelles dans les langues ouralo-altaïques.* Paris, Maisonneuve, 77 pages in-8°.

[3] *Grammaire de la langue tongouse*, in-8°, 79 pages. Paris, Maisonneuve. Extrait de la *Revue de linguistique*, 2e et 3e fasc. du t. VI (octobre 1873 et janvier 1874). Voy. *Revue bibliographique de philol. et d'hist.* n° 1 (15 mai 1874), p. 2-3 (Hovelacque).

cherche désintéressée, est digne d'estime. Employer en pareille matière les expressions dédaigneuses ou malveillantes, c'est faire preuve d'une grande présomption. Que celui qui ne s'est jamais trompé jette à celui qui se trompe la première pierre. Quand Godefroi Hermann cherchait à démontrer à l'Europe savante qu'Alfred Müller ne savait pas un mot de grec, et qu'Alfred Müller, de son côté, s'exténuait à prouver qu'Hermann était un écolier, personne ne les crut, et l'on fit bien de ne pas les croire. Le public, qui reste froid au milieu de nos querelles, est, en un sens, plus sage que nous. Certes, il ne faut jamais sacrifier la vérité aux considérations de personnes; mais il est rare que la sincérité oblige à être tranchant, et quant aux œuvres charlatanesques et décidément mauvaises, le silence est d'ordinaire, à leur égard, la critique qui vaut le mieux.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,
ET COMPTES DE L'ANNÉE 1873,
LUS DANS LA SÉANCE DU CONSEIL, LE 8 MAI 1874.

L'excédant des recettes sur les dépenses s'élève cette année à la somme de 4,141 fr. 66 cent. ce qui représente à peu près l'excédant du précédent exercice. Mais il est bon de rappeler que la plus-value des recettes en 1872 était due, tant au remboursement d'un trimestre arriéré qu'au recouvrement des cotisations retardé par les événements de 1871.

Le budget de la Société est rentré cette année dans ses limites naturelles. Aucune charge nouvelle n'est venue grever nos ressources. Si les frais de correspondance et de recouvrement s'élèvent encore à un chiffre considérable, en revanche les abonnements au Journal et la vente des plus récentes publications de la Collection d'auteurs orientaux présentent une augmentation que les circonstances actuelles ne laissaient guère espérer. Ce résultat satisfaisant est dû en grande partie à l'importance des travaux publiés par la Société, mais il est juste de reconnaître que l'activité de notre libraire y a contribué efficacement.

Malgré cette amélioration dans notre situation financière, la Commission des fonds croit que les recommandations qu'elle a déjà adressées à MM. les membres de la Société n'ont rien perdu de leur opportunité. Des charges de plus en plus lourdes pèsent sur nous. Le revenu des fonds placés en obligations subit une diminution sensible par suite des impôts nouveaux. D'autre part, les frais d'impression, qui constituent notre dépense la plus utile, mais aussi la plus lourde, ne peuvent que s'accroître dans l'avenir. Ce n'est donc que par une rigoureuse régularité dans l'acquittement des

cotisations et par une révision scrupuleuse des manuscrits destinés à l'impression, qu'il sera possible de maintenir l'équilibre du budget.

La Commission constate déjà un certain progrès en ce qui concerne la correction des épreuves. Mais la lenteur avec laquelle s'opèrent les recouvrements lui prouve que ses plus pressantes sollicitations n'ont pas été suffisamment entendues. Elle appelle donc sérieusement l'attention de MM. les membres sur ce point, et elle espère qu'ils voudront bien, en redoublant d'exactitude, faciliter sa tâche et celle de l'agent de la Société.

Le rapporteur de la Commission des fonds,

BARBIER DE MEYNARD.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	676f 50c	1,503f 10c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*.	436 10	
Ports de lettres, circulaires, lithographies pour le journal	390 50	
Frais de bureau, négociation de traites		307 95
Reliures	169 75	989 95
Service de la bibliothèque, étrennes aux gens de service	220 20	
Honoraires du sous-bibliothécaire.	600 00	
Frais d'impression du *Journal* en 1872		9,709 30
Honoraires du tome VIII des *Prairies d'or*		1,200 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*.		200 00
Droits de garde des titres en dépôt à la *Société générale*, timbres, etc		19 10
TOTAL des dépenses de 1873		13,929 40
Espèces en compte courant au 31 déc. 1873.		17,773 03
Ensemble		31,702f 43c

RECETTES.

Cotisations de l'année courante, plus une fraction	3,645f 00c	6,765f 00c
Cotisations arriérées	2,220 00	
Trois cotisations à vie	900 00	
Abonnements au *Journal*		1,790 00
Livres vendus par le libraire		848 65
Souscription du Ministère de l'instruction publique (3 trimestres)		1,500 00
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o	1,300f 00c	3,748 36
2° 69 obligations de l'Est	1,609 76	
3° 20 obligations d'Orléans	279 40	
4° 40 obligat. Lyon-fusion	559 20	
Intérêts des sommes en compte courant à la *Société générale*		419 05
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour l'impression du *Journal*		3,000 00
Total général des recettes de 1873		18,071f 06c
En caisse au 1er janvier 1873		13,631 37
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1873		31,702f 43c

cherche désintéressée, est digne d'estime. Employer en pareille matière les expressions dédaigneuses ou malveillantes, c'est faire preuve d'une grande présomption. Que celui qui ne s'est jamais trompé jette à celui qui se trompe la première pierre. Quand Godefroi Hermann cherchait à démontrer à l'Europe savante qu'Alfred Müller ne savait pas un mot de grec, et qu'Alfred Müller, de son côté, s'exténuait à prouver qu'Hermann était un écolier, personne ne les crut, et l'on fit bien de ne pas les croire. Le public, qui reste froid au milieu de nos querelles, est, en un sens, plus sage que nous. Certes, il ne faut jamais sacrifier la vérité aux considérations de personnes; mais il est rare que la sincérité oblige à être tranchant, et quant aux œuvres charlatanesques et décidément mauvaises, le silence est d'ordinaire, à leur égard, la critique qui vaut le mieux.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS, ET COMPTES DE L'ANNÉE 1873, LUS DANS LA SÉANCE DU CONSEIL, LE 8 MAI 1874.

L'excédant des recettes sur les dépenses s'élève cette année à la somme de 4,141 fr. 66 cent. ce qui représente à peu près l'excédant du précédent exercice. Mais il est bon de rappeler que la plus-value des recettes en 1872 était due, tant au remboursement d'un trimestre arriéré qu'au recouvrement des cotisations retardé par les événements de 1871.

Le budget de la Société est rentré cette année dans ses limites naturelles. Aucune charge nouvelle n'est venue grever nos ressources. Si les frais de correspondance et de recouvrement s'élèvent encore à un chiffre considérable, en revanche les abonnements au Journal et la vente des plus récentes publications de la Collection d'auteurs orientaux présentent une augmentation que les circonstances actuelles ne laissaient guère espérer. Ce résultat satisfaisant est dû en grande partie à l'importance des travaux publiés par la Société, mais il est juste de reconnaître que l'activité de notre libraire y a contribué efficacement.

Malgré cette amélioration dans notre situation financière, la Commission des fonds croit que les recommandations qu'elle a déjà adressées à MM. les membres de la Société n'ont rien perdu de leur opportunité. Des charges de plus en plus lourdes pèsent sur nous. Le revenu des fonds placés en obligations subit une diminution sensible par suite des impôts nouveaux. D'autre part, les frais d'impression, qui constituent notre dépense la plus utile, mais aussi la plus lourde, ne peuvent que s'accroître dans l'avenir. Ce n'est donc que par une rigoureuse régularité dans l'acquittement des

MM. Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

Delarc (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

Delondre, rue Brézin, 27, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Des Michels (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, 12, à Paris.

Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Halle'sche-Strasse, 21, à Berlin.

Drouin, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

MM. Dumollard (L'abbé Paul), rue de Babylone, 26, à Paris.

* Eastwick, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase de Wladimir (Russie).

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Rennes, 58, à Paris.

Faidherbe (Le général), boulevard Saint-Michel, 89, à Paris.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

MM. Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gabelentz (Conon de la), conseiller d'État, à Altenbourg.

Ganneau-Clermont, attaché au *Palestine Exploration fund*, à Jérusalem.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

Goldenblum (Dr Ph. V.), à Odessa.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

MM. Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

Guiyesse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 18, à Paris.

Harkavy (Albert), à Saint-Pétersbourg.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

Hecquard (Charles), gérant du consulat de France, à Port-Saïd (Égypte).

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), professeur de chinois au Collége de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hoffmann (J.), professeur de langues orientales, à Leyde.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania (Norwége).

MM. Hô (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Jauffret, professeur, rue de Clichy, 65, à Paris.

Jebb (John), recteur à Peterstow, Herefortshire (Angleterre).

* Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

Laferté-Senectère (Le marquis de), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

Lambert (L.), interprète militaire, à Msila, province de Constantine (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

MM. Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

Leclerc (Le Dr), à Ville-sur-Illon.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale.

Leroux (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

L'Estrange (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alger.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le Dr), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collége royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

MM. Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marre (Aristide), ancien professeur à l'École égyptienne, boulevard Saint-Michel, 121, à Paris.

Martin (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

Masson (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Melon (Paul), rue Maguelonne, 3, à Montpellier.

Menagios (Dr de), perspective du Newsky, 65, à Saint-Pétersbourg.

Minayef (Jean), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi Erizzo (le comte), à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges de), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, 120, à Paris.

MM. Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

Monrad, professeur, à Copenhague.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

* Müller (Max), professeur, à Oxford.

Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

Oppert (Jules), professeur au Collége de France, rue Mazarine, 17, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de S. M. l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

MM. Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), Saint-John's College, à Cambridge.

Paspati, docteur-médecin, à Constantinople.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, 35, à Paris.

Pérétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Perny (Paul), provicaire apostolique de Chine, à Saint-Cloud.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Romanèche-Thorins.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Pilard, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

Plasse (Louis), rue de Castiglione, 10, à Paris.

* Platt (William), à Londres.

Pleignier, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).

Prætorius (Frantz), Lützow Ufer, 17, à Berlin.

MM. Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

Raffalowitch (Mme), avenue de la Reine-Hortense, à Paris.

Rat, capitaine au long cours, rue de la Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique en Égypte.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Vanneau, 29, à Paris.

Revillout (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Alger.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 44, à Paris.

Robert (D. L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

MM. Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, quai Bourbon, 27, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine aux chasseurs, avenue de Tourville, 21, à Paris.

Rost (Reinhold), bibliothécaire au Ministère des Indes, India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

Rudy, professeur, rue du faubourg Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), premier drogman de la mission de France, à Tunis.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), via della Posta-Vecchia, 15, à Modène (Émilie).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

MM. Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France, au Collége de France, à Paris.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol autrichien).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue de Grenelle-Saint-Germain, 69, à Paris.

Skatschkoff (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

Soleyman al-Harairi, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Soromenho (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

Specht (Édouard), rue du faubourg Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, à Linköping (Suède).

MM. Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Terrien-Poncel, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

Textor de Ravisi (Le baron), rue de Crucy, 15, à Nantes.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Ujfalvy (Ch. Eug. de), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, rue de Rennes, 97, à Paris.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

MM. Vogüé (Le comte Melchior de), ambassadeur de France à Constantinople, rue Fabert, 2, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Boissy-d'Anglas, 8, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Tunis.

Zotenberg (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

JOURNAL ASIATIQUE, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°. . . . . 126 fr.

Quatrième série, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 180 fr.
Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Septième série, ann. 1873-1874, 4 vol. in-8°. 50 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°. . . . . 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la Grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826. In-8°. 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°. . . . . 9 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches........... 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°..................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°..................... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche.... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°............ 9 fr.
La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°.............................. 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°............... 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°.................................. 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°..... 36 fr.
Le troisième volume *seul*, 6 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8° .... 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables.... 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. Paris, 1859, in-8° .... 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). Premier volume. *Paris*, 1861, in-8° .... 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume, 1863 .... 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864 .... 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865 .... 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869 .... 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871 .... 7 fr. 50 c.
— Septième volume, 1872 .... 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874 .... 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année.......... 40 fr.
Le numéro........................ 4 fr. 50 c.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index......... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°.................................. 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on muhamuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV...................... 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart........... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart.......... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart.......................... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Nai-

shada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8° .... 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol.............. 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie.................................. 12 fr.

Le Gérant :

JULES MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1874.

SUR FORMOSE

ET SUR LES ÎLES APPELÉES EN CHINOIS

LIEOU-KIEOU,

PAR LE Mis D'HERVEY DE SAINT-DENYS.

Lorsqu'on rencontre dans l'histoire, ou dans quelque autre branche des connaissances humaines, un fait qui paraît en contradiction formelle avec tout ce qui s'observe communément, on ne saurait aller jusqu'à le rejeter *a priori* comme erroné, mais on éprouve un sentiment de défiance qui porte à lui donner une attention particulière, afin de ne pas l'accepter sans examen.

C'est cet ordre d'idées qui m'a conduit à découvrir une méprise géographique assez curieuse, à l'examen de laquelle cet article est consacré.

Formose a quatre cents kilomètres de long sur cent quarante de large. Cette île renfermait une population nombreuse dès le XVIe siècle, époque à laquelle les Portugais lui donnèrent le nom sous

lequel nous la connaissons. Elle n'était située qu'à quinze myriamètres à vol d'oiseau de la province chinoise du Fo-kien et, par un temps clair, les pêcheurs chinois du petit archipel Peng-hou peuvent apercevoir la fumée des feux allumés sur ses rives. D'autre part, le dépouillement des notices de Ma-touan-lin, auquel je travaille depuis plusieurs années, nous montre les vaisseaux chinois sillonnant les mers de la Chine et du Japon, dès les premiers siècles de notre ère. Des marchands se rendaient directement au Japon, en partant des côtes méridionales de l'Empire du Milieu, et telle était déjà l'importance de la marine chinoise l'an 109 avant J. C., qu'une flotte de l'empereur Hiao-ou-ti pouvait transporter une armée de cinquante mille hommes en Corée, à travers le golfe de Petche-li.

Un pareil ensemble de faits permettait-il de croire avec plusieurs auteurs que, jusqu'à l'an 1430, l'existence même de Formose eût été inconnue des Chinois? Klaproth n'avait pas hésité à repousser cette assertion comme inadmissible, dans un mémoire sur Formose que nous aurons à citer; mais il me parut non moins inadmissible de supposer avec ce savant que Ma-touan-lin, qui énumère et décrit tous les pays connus des Chinois à six mois, huit mois et même un an de navigation de leurs côtes, qui parle de Luçon, de Bornéo, des Moluques et peut-être aussi de la Californie, sous le nom mystérieux de Fou-sang, n'eût pas consacré

la moindre notice à cette grande île de Formose, séparée du Fo-kien par un simple bras de mer.

« Les historiens chinois, dit Klaproth, ne faisaient point mention de Formose, parce que ses habitants n'envoyaient pas d'ambassades ni de tribut. »

Ceci est une double erreur, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, et Ma-touan-lin mentionne un grand nombre de petits peuples qui jamais n'avaient envoyé ni ambassadeurs ni tribut.

A mes yeux, la question se bornait donc à découvrir sous quel nom Ma-touan-lin avait pu désigner Formose (*Taï-ouan*, le nom actuel de cette île, étant de beaucoup postérieur au temps où Ma-touan-lin a vécu).

Suivant Klaproth et ses *Tableaux historiques de l'Asie*, les habitants de Formose se seraient appelés *Man-ti*, depuis le IIIe siècle avant J.-C. jusqu'au Ve siècle de notre ère; mais cette dénomination ne peut former le titre d'aucune notice particulière, car le nom de Man-ti n'est qu'un terme générique par lequel sont désignés, dans les auteurs chinois, tous les étrangers du midi. A partir du Ve siècle et jusqu'au XIIIe siècle, les *Tableaux historiques* laissent en blanc l'appellation de Formose, comme si les Chinois avaient dès lors perdu jusqu'à la notion vague qu'ils en auraient possédée jusque-là.

Cependant, en vertu des considérations exposées au commencement de cet article, il fallait chercher avec persévérance quelque mention de Formose dans Ma-touan-lin, avant de se décider à reconnaître

un fait aussi extraordinaire qu'eût été celui de n'en trouver aucune. Or, voici ce que je lus enfin sous le titre de *Lieou-kieou :*

« Le royaume de Lieou-kieou est formé par une île ou des îles (le texte chinois n'indique point s'il faut traduire au singulier ou au pluriel) qu'on rencontre dans la grande mer à l'orient de la ville de Tsiouen-tcheou (province chinoise du Fo-kien). Plus près des côtes du Fo-kien, il existe aussi des îles appelées Peng-hou, d'où l'on aperçoit la fumée des habitations de ce royaume. En naviguant cinq jours, on y arrive. »

Je passe de nombreux et intéressants détails, afin de ne pas interrompre la série des renseignements à examiner tout d'abord :

« Sous la dynastie des Soui, la première des années chinoises *ta-nie* (605 de notre ère), un marin nommé Ho-man et quelques autres Chinois de la même profession disaient : Quand le ciel est pur et la mer calme, en regardant au loin vers l'orient, il semble qu'on aperçoive des vapeurs et des fumées d'habitations. A cette époque, l'empereur Yang-ti avait ordonné au mandarin militaire Tchu-kouan de prendre la mer et d'aller à la recherche des pays inconnus. Tchu-kouan, ayant recueilli le propos de Ho-man, emmena ce marin avec lui, et ils arrivèrent ensemble au royaume de Lieou-kieou. On ne put rien comprendre au langage des habitants; on se saisit d'un indigène, qui fut embarqué. et l'on revint en Chine.

« L'année suivante (606), l'Empereur ordonna à l'amiral Tchin-ling de réunir des soldats et de conduire une expédition au royaume de Lieou-kieou. Tchin-ling, étant parti de Y-ngan (aujourd'hui Tchao-tcheou-fou, province de Kouang-tong), vogua sur la mer et s'arrêta d'abord à la petite île Kao-hoa; ensuite, continuant sa route, il navigua un jour encore et il arriva au royaume de Lieou-kieou.

« Les habitants de ce royaume refusèrent de se soumettre. Alors Tchin-ling les attaqua, les battit, incendia leurs maisons et leurs palais, emmena des prisonniers au nombre de plusieurs mille et revint en Chine. Depuis cette époque, ajoute Ma-touan-lin, on n'eut aucun rapport avec ce pays. »

Que l'on veuille bien suivre, sur la carte jointe à cet article, l'itinéraire de l'expédition chinoise, et l'on verra qu'aucun doute n'est possible sur le fait que Formose ne soit la terre où elle aborda.

La flotte se rend d'abord de Y-ngan (A) à Kao-hoa (B), la plus méridionale des îles Peng-hou, encore aujourd'hui désignée par ce nom. La distance est d'environ trente-huit myriamètres en ligne droite, qu'elle met deux jours à franchir. Elle navigue deux jours encore et se trouve à Youen-peï (C), à la pointe septentrionale de l'archipel Peng-hou. (La petite île Youen-peï n'a point non plus changé de nom, et figure toujours sur les cartes chinoises.) Cette fois la route parcourue semble courte pour le temps écoulé; mais les conditions de la navigation

dans ces parages expliquent parfaitement les difficultés que l'expédition rencontra.

Les rivages de Formose, escarpés et bordés de récifs, sont presque inaccessibles à qui ne les connaît point. De plus, il y règne, du sud au nord, des courants si violents et si dangereux, que la marine à vapeur ne se risque même pas aujourd'hui à les affronter sans un excellent pilote. Il est donc très-vraisemblable que l'expédition s'est vue entraînée du sud au nord, en cherchant un lieu de débarquement favorable, et que les deux jours de navigation, de la station de Kao-hoa à celle de Youen-peï, ont été employés en évolutions et tentatives infructueuses d'aborder.

Le cinquième jour, enfin, les Chinois quittent le mouillage de Youen-peï (C) et, *le jour même*, ils abordent au royaume de Lieou-kieou.

Ce dernier renseignement achève de démontrer jusqu'à l'évidence que par Lieou-kieou il faut entendre ici Formose. Nous savions déjà que, des îles Peng-hou, il eût été absolument impossible d'apercevoir la fumée des habitations des îles Lieou-kieou proprement dites, selon la dénomination actuelle, distantes de plus de deux cents lieues et séparées d'ailleurs précisément par Formose, qui dresse entre ces deux archipels son rideau de pics montagneux. Aucun vaisseau n'étant capable de fournir en un jour une pareille traversée (qui en exige au moins quatre avec un bon vent, selon Klaproth lui-même), on peut dire que la lumière est complète, et que

Formose est la seule terre où les Chinois aient pu débarquer.

Lieou-kieou est donc le nom sous lequel originairement les Chinois ont connu Formose, et c'est à Formose que s'appliquera tout ce que Ma-touan-lin et ses prédécesseurs auront rapporté sur le royaume de Lieou-kieou.

C'est ici que doit être signalée la double erreur de Klaproth, dans son mémoire sur Formose et dans sa notice sur les îles Lieou-kieou. Trompé par le nom de Lieou-kieou, il a supposé que l'expédition chinoise de 606 avait visité ces îles, et leur ayant attribué ce qui, en réalité, était l'histoire ancienne de Formose, il s'est trouvé dépourvu de documents pour écrire cette dernière histoire à son tour. Il a cru voir une lacune chez les historiens chinois, alors qu'il créait cette lacune lui-même, et tout en reprenant les missionnaires de Pé-king sur ce qu'ils jugeaient la découverte de Formose trop récente, il est tombé justement dans la méprise qui avait dû motiver leurs assertions.

Ce fait principal étant établi, les preuves complémentaires abondent et chaque détail apporte la sienne, ainsi que nous allons le montrer.

Le texte chinois dit que le pays de Lieou-kieou renferme beaucoup de montagnes et d'antres, qu'il est gouverné par un grand nombre de petits rois, qu'on y voit des loups, des tigres et des ours, et que les mœurs des indigènes occupant les régions du nord diffèrent sensiblement de celles des habi-

tants du centre et du midi. De tels renseignements conviennent parfaitement à une grande île comme Formose, mais ne sauraient s'appliquer aux îles Lieou-kieou proprement dites, dont la principale mesure à peine dix-huit lieues de long sur huit de large, ne contient aucune bête féroce, et ne renferme que des collines peu élevées, à la seule exception d'une montagne située au nord, suivant la description récente que nous en a donnée le père Furet.

Les habitants du pays où l'on aborda parlaient un langage que nul ne pouvait entendre, ajoute la relation recueillie par Ma-touan-lin. Ceci convient encore à Formose, dont la population, de race océanienne, n'avait jamais communiqué avec les Chinois, mais ne s'expliquerait point des îles Lieou-kieou, dont la langue n'est qu'un dialecte japonais, et que les annales du Japon nous montrent en relations serrées avec cet empire dès l'antiquité, puisque, selon ces annales, la mère du fameux Zin-mou, le premier des *mikado*, en était originaire.

Enfin, les habitants de l'île visitée par les Chinois sont accusés d'être anthropophages, dans la relation de Ma-touan-lin, point capital qui n'a jamais été imputé aux Lou-tchouans ni aux populations japonaises. Or, ce trait caractéristique est justement signalé par Klaproth, dans son mémoire sur Formose. « Les Chinois, dit-il, accusent à tort ou à raison les Formosans d'être anthropophages; ils prétendent que les villages se rassemblent pour

manger dans un festin les hommes tués à la guerre et même les valétudinaires, les vieillards et les orphelins. »

Ma-touan-lin, de son côté, dit, à l'article *Lieou-kieou* : « Après un combat, les morts sont ramassés et l'on se réunit pour les manger. Dans la partie méridionale du royaume, lorsqu'une personne meurt, tous les habitants de son village et des alentours se réunissent pour la manger. »

Au contraire, en parlant des habitants des véritables îles Lieou-kieou, Klaproth a écrit : « De même qu'à la Chine, on a un respect extrême pour les morts. Les cadavres sont brûlés et l'on garde les cendres. »

Cette contradiction évidente et quelques autres du même genre n'ont pas laissé de frapper ce savant, sans cependant lui révéler toute la vérité. Il s'est contenté de retrancher de la notice de Ma-touan-lin, donnée sous le titre de *Lieou-kieou*, les passages vraiment incompatibles avec l'ethnographie des îles de ce nom.

Plusieurs fragments de cette notice de Ma-touan-lin et d'une description de Taï-ouan ou Formose, publiée par le P. du Halde en 1735, ne sont pas moins intéressants à confronter.

« Quoique les insulaires de Formose soient soumis aux Chinois, » dit le P. du Halde, « ils conservent encore quelques restes de leur ancien gouvernement. Chaque bourgade se choisit quatre ou cinq des plus anciens, qui sont le plus en réputation de

probité. Ils deviennent par ce choix les chefs de la bourgade. »

Ma-touan-lin a écrit : « Il y a quatre ou cinq chefs principaux qui gouvernent chaque centre ou bourgade. Les bourgades choisissent elles-mêmes leurs chefs. »

« La vitesse de ces insulaires est surprenante, » dit le P. du Halde; « on les voit surpasser à la course des chevaux qui courent à bride abattue. »

Ma-touan-lin a écrit : « Les hommes de ce royaume savent courir avec une vitesse tout à fait extraordinaire. »

« Les hommes, » dit le P. du Halde, « portent un bonnet en forme de cylindre. Ils ajoutent, au-dessus du bonnet, une aigrette de plumes de coq ou de faisan. »

Ma-touan-lin a écrit : « Les hommes portent des bonnets d'une forme élevée, qu'ils ornent d'une touffe de plumes à leur extrémité. »

« Ils gravent sur leur peau plusieurs figures grotesques de fleurs et d'animaux, » dit le P. du Halde.

Ma-touan-lin a écrit : « Avec une aiguille et une encre particulière, ils savent graver sur leur peau des figures d'insectes et de reptiles. »

« De même que beaucoup d'habitants des îles indiennes, les Formosans coupent la tête à leurs ennemis morts et la conservent comme un trophée, » dit le P. du Halde, et répète, après lui, Klaproth.

Ma-touan-lin a écrit : « Autour de l'habitation de

les Lieou-kieou) ont été désignées uniformément par les Chinois sous ce dernier nom de Lieou-kieou, jusqu'au XVI[e] siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où, Formose ayant attiré de nouveau leur attention, ils l'appelèrent enfin d'un nom particulier, qui fut d'abord Ki-long, d'après celui d'un port des Hollandais, puis Taï-ouan (les hautes cimes), sa dénomination actuelle, du nom de sa capitale et de la montagne au pied de laquelle elle est bâtie.

Les preuves à l'appui de ce dernier fait viennent à leur tour :

Ma-touan-lin nous donnera d'abord l'explication du nom de Lieou-kieou, attribué au pays que l'expédition de l'an 606 avait visité. Il rapporte qu'une ambassade japonaise se trouvait précisément à la cour de Chine quand cet événement s'accomplit. On l'interrogea sur les îles situées entre le Japon et la Chine, et elle parla des îles *Riou-kiou*, en chinois Lieou-kieou, avec lesquelles le Japon était en relation depuis l'antiquité, ainsi que nous l'avons dit. Les Chinois regardèrent sans doute l'île qu'ils venaient de découvrir comme un prolongement de l'archipel signalé par les Japonais, et de là ce nom collectif, source des erreurs que nous relevons.

Voyons maintenant la grande géographie chinoise *Taï-tsing-y-tong-tchi*, publiée au siècle dernier, article *Lieou-kieou*. Rappelant l'expédition de l'an 606, elle dit que la partie centrale de l'île où cette expédition aborda se trouve sous la même latitude

me semble avoir démontré surabondamment que Taï-ouan ou Formose est bien ce pays inconnu des Chinois jusqu'au commencement du VIIe siècle, visité par eux en 605 et 606, et demeuré sans relations nouvelles avec les compatriotes de Ma-touan-lin jusqu'au temps où cet écrivain a vécu[1].

Il reste à expliquer maintenant quelques obscurités et contradictions apparentes, qui se produisent si l'on veut rapporter à un même pays, comme l'a fait Klaproth, tout ce qui est successivement relaté dans les écrivains chinois postérieurs à Ma-touan-lin, touchant les îles, les petits princes et les ambassades de Lieou-kieou. Au XVIIe siècle notamment, on vit à la Chine des envoyés de Lieou-kieou qui ne venaient point de Formose. Mais peu à peu la vérité se dégage; on reconnaît qu'une identité de nom expose à tomber dans la confusion, si l'on n'y prend garde; en un mot, que toutes les îles formées par cette chaîne de montagnes sous-marine qui s'étend du Fo-kien au Japon (Formose, les Madjikosima et

[1] On pourrait objecter encore que Ma-touan-lin parle de cinq jours pour se rendre du port de Y-ngan (Tchao-tcheou-fou) au royaume de Lieou-kieou, en passant par les îles Peng-hou, tandis que cette traversée se ferait aujourd'hui en un temps beaucoup plus court; mais une flotte qui cherche sa route n'est point dans le cas d'un vaisseau qui suit un parcours tracé. D'ailleurs, comme au temps de Ma-touan-lin, et ainsi qu'il le dit lui-même, il n'existait aucune communication avec le royaume de Lieou-kieou, où l'on n'était pas retourné depuis l'expédition de 606, l'évaluation de cinq jours de route, que donne l'écrivain chinois, reposait uniquement sur l'observation du temps que l'expédition de 606 avait employé pour y arriver.

les Lieou-kieou) ont été désignées uniformément par les Chinois sous ce dernier nom de Lieou-kieou, jusqu'au XVIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où, Formose ayant attiré de nouveau leur attention, ils l'appelèrent enfin d'un nom particulier, qui fut d'abord Ki-long, d'après celui d'un port des Hollandais, puis Taï-ouan (les hautes cimes), sa dénomination actuelle, du nom de sa capitale et de la montagne au pied de laquelle elle est bâtie.

Les preuves à l'appui de ce dernier fait viennent à leur tour :

Ma-touan-lin nous donnera d'abord l'explication du nom de Lieou-kieou, attribué au pays que l'expédition de l'an 606 avait visité. Il rapporte qu'une ambassade japonaise se trouvait précisément à la cour de Chine quand cet événement s'accomplit. On l'interrogea sur les îles situées entre le Japon et la Chine, et elle parla des îles *Riou-kiou*, en chinois Lieou-kieou, avec lesquelles le Japon était en relation depuis l'antiquité, ainsi que nous l'avons dit. Les Chinois regardèrent sans doute l'île qu'ils venaient de découvrir comme un prolongement de l'archipel signalé par les Japonais, et de là ce nom collectif, source des erreurs que nous relevons.

Voyons maintenant la grande géographie chinoise *Taï-tsing-y-tong-tchi*, publiée au siècle dernier, article *Lieou-kieou*. Rappelant l'expédition de l'an 606, elle dit que la partie centrale de l'île où cette expédition aborda se trouve sous la même latitude

que la chaîne de montagnes appelée *Meï-ling*, qui sépare les provinces chinoises du Fo-kien et du Kouang-tong, fait géographique parfaitement exact, en l'appliquant à l'île Formose. D'autre part, cette même géographie rapporte que les îles Lieou-kieou, en général, sont situées à l'orient des territoires chinois de Tchang-tcheou, Tsiouen-tcheou, Hing-tcheou et Fou-tcheou. Or il est aisé de voir, sur une bonne carte, que Formose est bien à l'orient de Tchang et de Tsiouen-tcheou, tandis qu'à l'orient de Hing et de Fou-tcheou, ce sont les îles Lieou-kieou proprement dites que l'on rencontre.

Enfin, la géographie *Taï-tsing-y-tong-tchi* constate que l'on distinguait autrefois deux royaumes de Lieou-kieou, peuplés par des barbares de couleur différente, les uns semblables aux Japonais, les autres ayant le teint d'un rouge cuivré, indication ethnographique qui marque bien la séparation entre la race jaune des îles Lieou-kieou actuelles et la race océanienne de l'île Formose.

Ajoutons que, sur toutes les cartes chinoises, un îlot placé au sud de Formose est encore aujourd'hui désigné sous le nom de *petite Lieou-kieou* (*siao Lieou-kieou*), et que Klaproth lui-même n'a pu se dispenser de mentionner que Formose portait le nom de *grande Lieou-kieou* (*ta Lieou-kieou*), sur une carte chinoise du XVIe siècle dont il s'est servi pour dresser son tableau n° 25 des *Tableaux historiques de l'Asie*. Il y avait donc une grande et une petite Lieou-kieou pour le moins, en dehors des Lieou-kieou

véritables, et ces deux dernières informations se corroborent mutuellement.

J'aurais été très-désireux de consulter la géographie *Taï-tsing-y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de Taï-ouan, qui figure maintenant parmi les dépendances de la province du Fo-kien; mais je ne possède point ce grand ouvrage et, par une singularité regrettable, les deux feuillets qu'il eût fallu examiner ont été arrachés dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale.

L'importance de Formose et celle de sa position géographique m'ont paru dignes de quelque attention. Les détails minutieux que fournit Ma-touan-lin sur l'ethnographie des peuples qui habitaient cette partie de l'Orient, aux premiers siècles de notre ère, détails recueillis sans doute de la bouche des nombreux prisonniers emmenés en Chine, donnent un intérêt particulier à l'identification de leurs nationalités et à la recherche de leurs origines. Aussi reviendrai-je certainement sur ce sujet, en publiant tout au long la traduction de l'article *Lieou-kieou* de Ma-touan-lin avec ce que je nommerais volontiers ses annexes, c'est-à-dire la description des autres pays les plus voisins, qui ne peut manquer d'apporter son contingent d'éclaircissements.

En attendant, et dès aujourd'hui, nous devons, je crois, considérer comme acquis les faits suivants :

1° Ce serait une erreur de croire, avec Klaproth, que les habitants de Formose aient été particulièrement connus des anciens Chinois sous les noms de

Fan ou de *Man-ti*, qui n'étaient que des noms génériques communs aux étrangers du midi.

2° Ce serait également une erreur de penser que, depuis le ve siècle jusqu'au xiie siècle, cette île, après avoir été désignée par les Chinois d'une manière quelconque, aurait été mise en oubli par eux au point de n'être plus désignée du tout.

3° Les Chinois ont visité Formose pour la première fois l'an 605 de notre ère. Ils y ont fait une expédition l'an 606, et la relation de cette expédition rapportée par Ma-touan-lin donne à cette île le nom de Lieou-kieou, ainsi que nous l'avons expliqué.

4° Du vivant de Ma-touan-lin, aucune expédition chinoise n'avait été renouvelée contre le pays de Lieou-kieou; aucune ambassade n'en était venue. Formose était donc la seule île Lieou-kieou connue des Chinois, et sans pouvoir préciser encore à quelle époque ils connurent les îles Lieou-kieou proprement dites, on peut du moins affirmer que ce ne fut pas avant le milieu du xiiie siècle.

5° La connaissance qu'ils acquirent, plus tard et peu à peu, des autres îles situées dans la direction du Japon, en d'autres termes des archipels Madjikosima et Lieou-kieou, ne motiva pendant longtemps aucune dénomination nouvelle. Ils regardèrent ces îles comme des annexes de la grande Lieou-kieou et les comprirent toutes sous cette dénomination unique jusqu'au xvie siècle, époque où Formose reçut un nom particulier.

6° Les documents chinois antérieurs au XIIIe siècle dans lesquels il sera fait mention du pays de Lieou-kieou seront donc tous applicables à Formose; mais il faudra examiner bien attentivement ceux qui seront de date plus récente, de peur d'en confondre l'appartenance et de commettre des erreurs semblables à celle que nous venons de rectifier.

LE VÉNITIEN MARCO POLO

ET LES SERVICES QU'IL A RENDUS EN FAISANT CONNAÎTRE L'ASIE [1].

PAR M. CONSTANTIN DE SKATTSCHKOFF,

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS,
CONSUL GÉNÉRAL DE RUSSIE POUR TOUS LES PORTS DE LA CHINE.

Pendant l'été de cette année (1865), la littérature savante de la France s'est enrichie d'une remarquable édition de l'ouvrage de Marco Polo, publiée par M. Pauthier. Cet orientaliste et sinologue très-estimé a fait précéder son livre d'une préface pleine d'intérêt et d'érudition, où tous les passages douteux et obscurs, à peu près sans exception, sont éclairés par un lumineux commentaire. Le nom de Marco Polo est si célèbre dans le domaine de la géographie, que de longs détails sur lui seraient inutiles ici. Je me bornerai à esquisser en quelques traits rapides cette remarquable personnalité.

Marco Polo naquit à Venise en 1251. Il ne nous reste aucune tradition sur son enfance. Son père, Nicolo, et Matteo Polo, frère de celui-ci, s'occu-

[1] Lu en séance publique de la Société impériale russe de géographie, le 6/18 octobre 1865.

paient de négoce: les deux frères, qui ne se quittaient jamais, laissèrent leur famille à Venise et partirent ensemble pour Constantinople, en 1255. De là, en passant par Kiptchak et Boukhara, ils atteignirent, sans le savoir, la résidence mongole de l'empereur de Chine. A cette époque régnait sur la Chine un souverain resté célèbre dans l'histoire de l'Asie, Koubilaï-Khan, fils du terrible Gengis-Khan. Il profita de l'arrivée des deux voyageurs pour envoyer avec eux à Rome, en 1266, un ambassadeur chargé d'apporter des lettres au pape. L'ambassadeur mongol, tombé malade en route, laissa les deux Polo continuer seuls le voyage, en leur remettant les pleins pouvoirs de l'empereur. Ils arrivèrent à Venise en 1269, et retrouvèrent chez eux Marco Polo qui était devenu un jeune homme. Mais Clément IV était mort. Après avoir attendu deux ans l'élection du nouveau pape, à qui ils devaient remettre les lettres de l'empereur, soit qu'ils finissent par perdre patience, ou, ce qui est plus vraisemblable, qu'ils y fussent obligés par les intérêts de leur commerce, ils se décidèrent à revenir auprès de Koubilaï-Khan pour lui dire qu'ils n'avaient pu remplir leur mission. Le jeune Marco Polo partit avec eux. C'était en 1271. Les trois Polo arrivèrent par mer en Palestine. A Saint-Jean d'Acre, une heureuse nouvelle les attendait: le légat de cette ville, Théobald, venait d'être élu pape. Il leur donna sa bénédiction, les chargea d'un message pour l'empereur, et leur confia le soin de con-

duire jusque chez le souverain asiatique deux moines qui devaient prêcher l'Évangile. Mais ces deux pèlerins, nonobstant la grandeur de leur mission, ne tardèrent pas à être découragés par les misères de la route, et à se séparer des Polo. Les trois infatigables voyageurs, après avoir enduré pendant trois ans et demi les souffrances d'un pénible voyage, arrivèrent enfin à la résidence de l'empereur, qui les reçut de la façon la plus aimable. Marco Polo, s'étant mis avec ardeur à l'étude du mongol et ayant promptement fait connaissance avec les mœurs du pays, gagna la confiance de l'empereur. Il resta dix-sept années en Chine. Quand il repartit pour l'Europe, il fut chargé par l'empereur de conduire à Tauris une princesse mongole destinée à devenir la femme du schah de Perse. Marco Polo, accompagné de son père et de son oncle, rentra à Venise en 1295, c'est-à-dire vingt-six ans après avoir quitté sa ville natale. La famille des trois voyageurs eut quelque peine à les reconnaître : par le costume, le langage et même la figure, ils ressemblaient plutôt à des Mongols qu'à des Italiens. A peine étaient-ils arrivés dans leur pays que la guerre s'éleva entre Venise et la république de Gênes. Marco Polo se montra patriote; il équipa à ses frais une galère qu'il commanda lui-même; fait prisonnier, en 1296, il fut enfermé dans une prison génoise. Relâché ensuite, il fut nommé membre du grand Conseil de Venise; devenu possesseur du château de son père, il le

remplit d'objets rares apportés de l'Asie. C'étaient évidemment des objets de grande valeur, car les contemporains donnaient à son château le nom de *Corte dei Millioni*, et lui-même est encore connu sous celui de *Marco Millioni*. Il mourut en 1324, à l'âge de soixante-treize ans.

S'il faut en croire la tradition, Marco Polo n'aurait pas écrit son livre de sa propre main ; mais il l'aurait dicté à son secrétaire Rustizio pendant qu'ils étaient ensemble prisonniers à Gênes. On a beaucoup discuté et on discute encore sur l'existence d'un manuscrit original de l'ouvrage de Marco Polo ; bien plus, on ne sait pas encore au juste dans quelle langue Rustizio aurait écrit ce manuscrit. Rustizio était originaire de Pise ; rien de plus naturel que de supposer qu'il s'est servi de sa langue maternelle. Mais si l'on compare les nombreuses copies de ce texte qui nous ont été conservées, en italien, en latin et en français, on s'aperçoit qu'elles diffèrent entre elles, soit par des additions, soit par des lacunes plus ou moins importantes, quelquefois même par de véritables contradictions ; de telle sorte qu'au siècle dernier, l'opinion prédominante était celle de Ramusio, qui prétendait que le livre avait été écrit en latin par Rustizio ; il appuyait son opinion sur l'existence d'une copie, selon lui extrêmement ancienne, faite d'après le manuscrit authentique par Pépin de Bologne, vers l'an 1320. Mais les défenseurs de l'original italien s'appuyaient, de leur côté, sur un manuscrit appartenant à la

famille vénitienne des Soranzo et désigné par le nom de cette famille, lequel était écrit dans le dialecte vénitien que parlait Marco Polo lui-même. Il est vrai qu'Apostolo Zeno, qui avait soigneusement collationné le manuscrit Soranzo avec la copie latine d'après Pépin de Bologne, et qui en avait étudié en détail les formes grammaticales, resta persuadé que la version vénitienne ne pouvait être antérieure à 1450; mais cela ne lui ôtait pas le mérite d'être, sinon la première, au moins une des plus anciennes copies du manuscrit original. Des arguments plus décisifs, à l'encontre de l'origine italienne de cette version, ont été fournis par un savant italien, le comte Baldelli Boni, éditeur de deux versions différentes, l'une et l'autre italiennes, du livre de Marco Polo. En 1827, dans la préface de son livre, *Il Millione di Marco Polo*, il prouva, par les arguments les plus convaincants, que le manuscrit de Soranzo, — le meilleur des textes en vieil italien, — n'est ni plus ni moins que la traduction d'un très-ancien manuscrit français, qui a été rendu accessible au public par l'édition qu'en a faite la Société géographique de Paris en 1824. Mais, tout en accordant que le manuscrit français est antérieur au manuscrit italien, les partisans de l'original latin persistaient dans leur opinion. Il n'y a rien d'extraordinaire, disaient-ils, à ce que les manuscrits français, tous sans exception, aient été traduits du latin, langue qui était d'un usage universel chez les écrivains du moyen âge, et que



Marco Polo a fort bien pu employer pour faire part de ses récits au public lettré. Les choses en étaient là, quand Paulin Paris entra en lice. Très-familier avec la littérature et les manuscrits français du moyen âge, il ébranla fortement l'opinion des « latinistes, » en démontrant, par des documents manuscrits conservés à la Bibliothèque impériale de Paris, que le manuscrit français de 1416, appartenant au duc de Berry, est la copie du manuscrit français de 1307, c'est-à-dire de celui-là même que Thiebault de Cepoy avait reçu, très-vraisemblablement, de la propre main de Marco Polo. En effet, l'un de ces documents montre que Thiebault de Cepoy était, en 1305, l'ambassadeur de Charles de Valois à Venise. Maintenant, comment concilier l'existence de ce manuscrit original français avec l'hypothèse infiniment vraisemblable d'après laquelle Marco Polo aurait d'abord écrit son livre dans sa langue maternelle? Rien n'empêche de supposer que, pour faire présent de son livre à un monarque français, Marco Polo l'ait fait traduire en français par son secrétaire Rustizio, d'après sa rédaction italienne. Quant à la question subsidiaire de savoir si Rustizio pouvait écrire en français, elle est toute résolue: Rustizio était l'écrivain favori de la cour d'Angleterre, et Henri III l'avait richement récompensé pour sa traduction anglaise des « Chevaliers de la Table ronde. » Enfin, comment se fait-il que Rustizio, qui habitait Londres, se soit trouvé à Venise? Probablement cet écrivain avait entendu

parler de l'héroïque voyage de Marco Polo, et, poussé par sa prédilection pour les récits d'aventures héroïques, il était parti pour Venise avec le projet de faire plus ample connaissance avec un homme si rare.

Cette discussion sur la langue employée dans le manuscrit primitif peut paraître oiseuse : l'important n'est-il pas que le récit nous ait été conservé ? Mais une pareille indifférence, pardonnable à propos de beaucoup d'autres anciens ouvrages, serait un crime de lèse-science, alors qu'il s'agit de Marco Polo, ce voyageur extraordinaire, qui fut regardé de son vivant, et même longtemps après sa mort, comme une espèce de Don Quichotte, un pourfendeur de moulins à vent, un hâbleur qui mystifiait les lecteurs avec ses récits sur des pays qu'il n'avait jamais vus. Cette opinion, si peu flatteuse pour le célèbre Vénitien, a été très-répandue même dans le monde savant : cela provient de ce que l'Europe était inondée d'éditions apocryphes dont chacune prétendait être la plus conforme au manuscrit original de Marco Polo, mais qui étaient, en réalité, pleines d'interpolations dont la longueur dépassait quelquefois celle du texte véritable tout entier. Ces éditions mettaient effrontément dans la bouche de Marco Polo des fantaisies si absurdes sur des terres qui n'existaient pas, sur des hommes monstrueux ou merveilleux, sur des animaux chimériques, sur des faits historiques qui n'avaient jamais eu lieu, que le lecteur, au nom de la logique et du bon

sens, semblait avoir le droit de tourner en ridicule ou de juger sévèrement cet homme si digne d'estime. Une foule de récits de ce genre avaient paru dès avant la découverte de l'imprimerie; mais depuis le nombre en fut encore beaucoup plus grand. Voilà pourquoi l'érudit qui désire porter sur le livre de Marco Polo un jugement équitable doit absolument avoir sous les yeux une édition très-fidèle du texte original. On ne commença guère à attacher une importance particulière à ce point de vue de la question que vers le milieu du siècle dernier. A cette époque, les descriptions des voyages lointains devenaient, pour les savants, l'objet d'un intérêt croissant. A mesure que les connaissances géographiques prenaient de l'extension, on suivait avec une ardente curiosité l'itinéraire des voyageurs qui avaient pénétré pour la première fois dans des contrées jusque-là inconnues; devenus plus familiers avec les voyageurs et les géographes orientaux, arabes et chinois surtout, nos savants s'aperçurent que les descriptions de certains voyageurs très-anciens étaient parfaitement dignes d'attention, car une grande partie de ce que ces voyageurs avaient vu et décrit existait encore, et, quant aux changements survenus, l'histoire était là pour témoigner qu'ils pouvaient provenir soit des révolutions, soit de l'action modificatrice et destructive du temps. De la sorte, bien des récits, qui avaient passé pour des inventions de touristes, furent enfin considérés

comme des documents véridiques, extrêmement précieux, et entrèrent dans le domaine aujourd'hui si vaste de la géographie historique. Parmi les nombreux ouvrages de ce genre, ceux auxquels on attache maintenant le plus d'importance, sont le livre de Marco Polo, les descriptions du voyageur arabe Abou-Abdallah-Mohammed, plus connu sous le nom de Ibn-Batout, et celles des géographes arabes Iakout, Abulfeda, etc. Pour ma part, je peux affirmer que plusieurs écrivains chinois méritent la confiance au même titre que ces géographes arabes; espérons que, dans un temps prochain, le monde savant leur accordera une plus grande part d'attention et d'étude.

Le livre de Marco Polo est peut-être, de tous les ouvrages de ce genre écrits au moyen âge, celui qui a eu le plus grand nombre d'éditions. Marsden, dans sa notice biographique, compte, jusqu'en 1818, cinquante-six éditions de ce livre, dans presque toutes les langues de l'Europe. Encore ne fait-il pas entrer en ligne de compte les vieilles éditions, écrites principalement en latin, qui n'étaient que des spéculations basées sur l'attrait du nom de Marco Polo. Il n'existe pas de traduction russe de ce livre, bien qu'à plusieurs reprises on ait manifesté l'intention d'en publier une. Iazikof, le premier, avait fait le projet de le publier, dans une collection de relations de voyages; il commença, en 1825, par celles de Plan Carpin et d'Ascelin, et en resta là. En 1848, un comité de savants se

réunit pour continuer l'œuvre de Iazikof, mais il fut arrêté par les troubles mêmes de cette année, si peu favorables aux entreprises littéraires. Par un phénomène très-curieux, ce livre, si souvent édité, est presque introuvable dans les bibliothèques. Presque toutes ses éditions antérieures à ce siècle sont regardées aujourd'hui comme des raretés bibliographiques.

Un bon nombre de ces éditions, près d'un tiers, sont accompagnées de l'indispensable commentaire destiné à éclaircir le texte. Mais un tel travail était au-dessus des forces des commentateurs; aussi, la plupart du temps, ceux-ci y ont-ils apporté l'obscurité au lieu de la lumière, et ont-ils contribué, sans le vouloir, à mettre le public en méfiance contre le livre. C'est seulement à partir de ce siècle que les critiques érudits ont commencé à comprendre à quelles conditions on peut aborder l'examen d'ouvrages tels que celui de Marco Polo et d'autres anciennes relations de voyages en Orient. Pour entreprendre cette tâche, il faut connaître l'histoire et la géographie de l'Orient pendant l'antiquité et le moyen âge, avoir lu un grand nombre de récits de voyages en Orient, appartenant aux époques antérieures, posséder les langues orientales, être au courant des mœurs et des habitudes des peuples, des productions de leurs climats, etc., etc. Et tout cela ne suffirait pas; il faut encore être un critique impartial, ne pas se laisser éblouir par l'éclat du nom du voyageur, ne

pas dissimuler ses défauts, savoir distinguer entre ce qu'il a vu de ses yeux et ce qu'il connaît seulement par ouï-dire, enfin se méfier des explications forcées, pour ne pas imposer au lecteur, sous couleur de vérités, des conjectures plus ou moins heureuses.

Cette rude tâche a été en partie remplie par Marsden. Ce savant anglais fut amené fortuitement à s'occuper de Marco Polo, pendant qu'il habitait Sumatra, où il eut tout le loisir de vérifier l'exactitude des récits du voyageur concernant cette île. Dans son travail intitulé: *The travels of Marco Polo*, Marsden suit pas à pas Marco Polo dans tout le cours de ses longs voyages, et tous ses commentaires témoignent à la fois d'un zèle remarquable et d'une extrême habileté dans l'art de tirer parti des documents qu'il avait rassemblés; mais il ne faut pas croire que son travail soit irréprochable. Son premier tort est de s'être servi d'un texte latin du livre de Marco Polo, écrit par Ramusio dans la première moitié du XVIe siècle, en se figurant que ce texte-là était le plus exact et le plus complet; en outre, Marsden était peu familier avec la géographie et l'histoire de l'Asie centrale et de la Chine pendant le moyen âge, ce qui explique d'assez grossières erreurs et des omissions peu pardonnables dans la désignation des localités et dans le récit des événements. M. Pauthier, voulant publier une étude sur Marco Polo, prit un chemin tout autre, et plus direct. Il s'y prépara pendant trente ans;

peut-être même, en commençant, ne se demandait-il pas s'il le terminerait jamais. Ce modeste savant qui a étudié un grand nombre d'idiomes asiatiques, très-estimé comme bibliographe et passé maître dans la connaissance de la langue et de la littérature chinoises, avait déjà, en 1831, publié une étude sur le philosophe Lao-Tseu, traduite par lui du chinois. Il publia ensuite une foule d'autres ouvrages, principalement d'après des sources chinoises et sanscrites. Traité en ami par M. Pauthier, j'ai reçu de sa propre main tous les travaux qu'il a fait paraître. J'ai pu me convaincre, en les lisant, que le but constant de ses préoccupations, c'est « l'Asie, » dans le sens le plus large du mot. C'est pendant ces longues années de persévérantes recherches dans ce vaste champ d'observations qu'il saisit au passage, si j'ose m'exprimer ainsi, les matériaux nécessaires à l'étude du livre de Marco Polo. Aussi, quand il se mit à l'œuvre, sa besogne fut-elle toute simple; il n'eut qu'à suivre attentivement, pas à pas, de pays en pays, les récits et les descriptions du voyageur, et à les contrôler avec soin à l'aide des écrivains orientaux qu'il connaissait à fond. A tous ces avantages si considérables, il en joignait un autre : c'est d'avoir pris pour base de son travail le vieux manuscrit français dont j'ai parlé plus haut, et qui est incontestablement le texte le plus rapproché du manuscrit primitif de Marco Polo.

Je n'ai pas eu besoin de m'armer de patience pour lire la nouvelle publication de M. Pauthier;

la simple curiosité de la science aurait suffi, et, comme j'étais déjà familier avec le texte du livre de Marco Polo, j'ai pu consacrer toute mon attention aux notes du commentateur, qui se rencontrent à chaque page et qui constituent à elles seules les deux tiers environ du volume. Un grand nombre de ces notes étaient empruntées à des sources chinoises; j'ai eu le loisir de les vérifier dans les livres chinois qui composent ma bibliothèque. Voilà pourquoi je peux, avec quelque autorité, affirmer que M. Pauthier, par sa nouvelle édition du livre de Marco Polo, a dignement et définitivement réhabilité le célèbre voyageur dans l'estime du monde savant; il prouve, par son savant commentaire, que tout ce dont Marco Polo a parlé dans son livre existait réellement à cette époque, et que le plus grand nombre des récits historiques du voyageur est parfaitement d'accord avec les indications des historiens contemporains ; il n'y a d'exception à faire que pour quelques récits, probablement défigurés par la tradition. Toutefois, à côté des remarquables mérites de cette nouvelle édition, je dois signaler en elle un défaut notable qui lui est commun avec toutes les éditions antérieures; voici en quoi il consiste : tous les éditeurs, dans leurs commentaires, ont l'air de regarder les voyages de Marco Polo à travers un verre grossissant; ils lui attribuent, sans raison valable, beaucoup plus qu'il n'a fait, ils le font voyager dans des pays que, selon toute vraisemblance, il n'a jamais visités.

Selon moi, Marco Polo ne décrit pas seulement les contrées *qu'il a vues*, mais encore *celles sur lesquelles on lui a donné des renseignements*. Je suis même prêt à affirmer que si, par quelque miracle, l'illustre voyageur revenait parmi nous, — non sous la figure d'un charlatan, comme le jugeaient ses contemporains, mais sous celle d'un honnête homme, tel que la critique moderne est maintenant habituée à se le représenter, — il se hâterait de démentir ses commentateurs en raccourcissant de beaucoup l'itinéraire qu'on lui attribue, et en faisant connaître les sources où il a puisé pour décrire un grand nombre de pays où il n'a jamais mis les pieds. Et, dans le fait, je ne puis comprendre pourquoi les commentateurs veulent absolument faire voyager Marco Polo dans des villes et dans des pays où il ne prétend nullement avoir été en personne; je ne peux comprendre pourquoi il aurait parcouru l'Asie centrale en zigzag, avec de grands crochets de plusieurs milliers de kilomètres, alors que, chargé de rapporter le message du pape, il avait évidemment hâte de se présenter à un aussi grand personnage que Koubilaï-Khan. Bien plus, arrivé à la frontière de Chine, dans quel but, si ce n'est pour complaire à ses commentateurs, aurait-il traversé presque toute la Mongolie pour visiter les contrées du nord, au lieu de se diriger tout droit vers la capitale de la Chine? Enfin, à son retour, chargé de conduire par mer, à travers la mer des Indes et le détroit d'Hormouz, une princesse mon-

à travers le désert de *Gobi*, jusqu'à *Karakoroum* (ancienne capitale des conquérants mongols; visitée, après Marco Polo, par un seul voyageur, Rubriquis). De Karakoroum, quarante jours de voyage jusqu'à *Balkh* (*Bargousin*), où vivent des Mongols d'une race particulière. Au delà commence la région de « l'obscurité. »

Marco Polo passe ensuite par *Kangtjeou*, et arrive à *Khaï-pin-fou*, résidence d'été de Koubilaï-Khan (au delà de la grande muraille). Puis il décrit la résidence d'hiver, *Pékin* (Kambalouk), avec ses richesses, son administration, les habitudes de la cour, etc. etc. Après *Pékin*, Marco Polo décrit sept villes de la Chine, jusqu'à *Tchendéfou*, ville du gouvernement du *Sétchouen*. Puis il décrit brièvement le Thibet, les provinces indo-chinoises, particulièrement la Cochinchine et le pays Birman; et, dans une sorte de voyage de retour en Chine, il décrit encore vingt-huit villes.

Marco Polo s'occupe ensuite de la description des pays d'outre-mer, en commençant par le *Japon*, qui est, d'après lui, une grande île, très-riche en or, située à 1500 milles de la côte de la Chine; Koubilaï-Khan y fit, en 1281, une tentative infructueuse d'invasion. La *Cochinchine*, qui a pour capitale *Pinchuntjin*, est un riche royaume, tributaire de la Chine depuis l'an 1278. *Java*, à 1500 milles au sud, est, d'après Marco Polo, la plus grande île du monde; elle a 5000 milles de tour, elle est très-riche en espèces, et entretient un grand commerce

avec la Chine. A 700 milles au sud de Pin-chountchjen sont les deux grandes îles des *Deux Frères* et de *Polo-Kondor;* à 500 milles plus loin, *Bornéo*, qui exporte en abondance des coquillages employés comme monnaies. Plus loin encore, à 500 milles vers le sud, se trouve l'île de *Bintan*, sauvage et couverte de forêts, proche voisine de *Malacca;* à 90 milles, *Sumatra*, où Marco Polo mange de l'arbre à pain, du sagou. Puis viennent les îles *Andaman* et *Nicobar*, et, à 100 milles vers l'ouest, *Ceylan*, la plus belle île du monde, dont le roi possède un rubis de la grosseur du poing. A 60 milles plus à l'ouest, la côte de *Coromandel;* puis, dans le golfe du Bengale, à 1000 milles sur la côte de Coromandel, on rencontre *Masulipatam*, ville célèbre par la grosseur de ses diamants; enfin, le cap *Comorin*. Passant à l'ouest de ce cap, on trouve *Dilli*, qui n'est pas un port, mais qui a une large rivière, avec un débarcadère commode; plus au nord, *Malabar, Gusurate*, *Tana*, remarquable par ses magnifiques peaux; *Kambaïe, Catch*, l'île de Socotra, où vivent des chrétiens; *Madagascar*, à quelques milliers de milles au delà de Socotra; l'île *Zanguibar*, habitée par d'affreux nègres, l'*Abyssinie*, qui forme l'Inde moyenne, où vivent un grand nombre de chrétiens; *Aden*, *Escher;* à 500 milles *Zofar*, bon port; *Kolat*, dans le golfe de ce nom; à trois cent milles de là, entre le nord et le nord-ouest, *Hormouz*, grande ville et port de mer, d'où Marco Polo part définitivement pour Venise.

Quel service Marco Polo a-t-il rendu en léguant son livre à la postérité? La réponse à cette question est difficile, non que ses descriptions soient trop superficielles, eu égard à nos connaissances contemporaines, pour pouvoir être de quelque utilité aux géographes; mais, bien au contraire, parce que les services rendus par son livre embrassent un domaine très-vaste, très-varié, et sont d'une grande portée. Tous ceux qui par un examen suffisamment approfondi se sont rendu compte du rang élevé où Marco Polo s'est placé par ses heureux voyages en Asie et son esprit d'observation, se rallieront sans aucune difficulté à l'opinion du savant géographe Walckenaer:

« Il ne faut pas s'étonner que la courte description de Marco Polo attire si vivement l'attention des savants. Si l'on cherche dans la longue suite des siècles les noms des trois hommes qui, par la grandeur et l'importance de leurs découvertes, ont le plus contribué aux progrès de la géographie, le nom modeste du voyageur vénitien doit être placé à côté de ceux d'Alexandre le Grand et de Christophe Colomb. »

Le cardinal Zurla, dont la vie entière s'est passée dans l'étude du livre de Marco Polo, dit que ce voyageur, regardé comme un hâbleur par l'ingrate postérité, doit être appelé par nos contemporains « le Humboldt du XIIIe siècle. »

Mais, en laissant de côté des éloges dont le nom glorieux de Marco Polo n'a pas besoin, on est forcé

... puissance de ...

absolue, le calme de la mort; plus loin vers l'est, habitaient les Sères, qui fabriquaient de la soie avec des feuilles et des écorces d'arbres; et derrière le pays des Sères, c'était l'Inde, qui s'étendait vers le sud.

L'Inde était un peu plus connue, par les renseignements qu'Alexandre avait fait recueillir pour profiter des richesses de ce pays. On savait ainsi, par exemple, que l'Inde fournissait deux récoltes dans l'année, qu'il y avait dans ce pays cinq mille villes très-populeuses et trois fleuves : le Gange, l'Indus et l'Hyphase, qui avaient arrêté Alexandre dans l'élan de sa conquête; on savait qu'au delà de l'Inde il y avait deux îles qui recélaient de merveilleuses richesses, si bien qu'au dire de quelques-uns leur sol même était d'or et d'argent; il y avait encore une autre île nommé *Oprobaine* (Ceylan). Au sujet de la population de ce pays, on savait qu'elle était formée d'une étonnante variété de races; il y avait des peuplades qui ne se nourrissaient que de poissons, d'autres chez lesquelles les parents devenus vieux et infirmes étaient tués et mangés, et qui considéraient cela comme une bonne action; il y avait des hommes à tête de chien; des hommes sans tête, avec des yeux sur les épaules; d'autres naissaient avec des cheveux blancs, qui noircissaient par l'effet de l'âge; d'autres n'avaient qu'un œil ou qu'un pied; il y avait une peuplade chez laquelle les femmes devenaient mères à l'âge de cinq ans et étaient vieilles à l'âge de huit ans. C'est de l'Inde

que partait la chaîne des montagnes prodigieusement hautes du Caucase, sur lesquelles vivaient des gens qui se nourrissaient de poisson; Alexandre le Grand leur défendit ce genre de nourriture. Au delà s'étendaient les déserts de la Carmanie, où la terre est rouge et ne produit rien, où les hommes ne peuvent habiter, car tout ce qui est nécessaire à l'existence y périt immédiatement. Entre l'Inde et la mer Rouge s'étendait la Perse, et, derrière, les territoires des Parthes et des Chaldéens, avec l'immense Babylone; là coulait l'Euphrate.

Voilà en quoi consistait le tableau que l'Europe se faisait de l'Asie avant l'apparition du manuscrit de Marco Polo. Et pourtant le nom de cette partie du monde était amené sur toutes les lèvres par un double prestige: celui de la peur, d'abord, car on sentait vaguement vivre et se mouvoir là-bas, dans des régions inconnues, un terrible fléau de l'humanité, qui menaçait de mettre l'Europe à feu et à sang, et celui de l'envie, car dans les terrestres paradis de l'Inde étaient rassemblées toutes les richesses de la terre, l'or, l'argent, la soie, estimée au poids de l'or par les Européens, l'ambre, etc. L'Asie, si mal connue de l'Europe, avait été pourtant visitée avant Marco Polo, et même fort longtemps avant lui; de nombreux missionnaires européens allaient y prêcher l'Évangile, mais la plupart d'entre eux ne revenaient pas; il y eut aussi des voyageurs. Les noms de Benjamin de Tudela, de Plan Carpin et d'Ascelin, et plus tard ceux de Hay-

ton, de Mandeville, d'Oderic, de Schildberger, de Clavijo, de Cantarino, de Barbaro, etc., ont été conservés par les descriptions de ces voyageurs eux-mêmes; mais, chose singulière, ceux d'entre eux qui sont antérieurs à Marco Polo n'apportèrent à la géographie presque aucun renseignement positif; quant à ceux qui lui sont postérieurs, y compris ceux du XVI[e] siècle, les descriptions les plus précises qu'ils aient laissées sont précisément celles qu'ils avaient empruntées au livre de Marco Polo. Chose non moins digne de remarque, pendant que les voyageurs attachaient au nom de Marco Polo une autorité sans limite, l'opinion publique n'avait pour lui que du mépris et de la raillerie. Cette flagrante contradiction est explicable : les voyageurs d'une part, et de l'autre la population européenne, avaient deux points de vue radicalement opposés. Les voyageurs qui parcouraient l'Asie, constatant *de visu* l'exactitude des récits de Marco Polo, devaient involontairement répéter ces récits, sous une forme un peu différente. De son côté, la masse en Europe avait ses opinions faites; depuis longtemps elle s'était imprégnée de la croyance aux antiques récits sur l'Asie; il était assez naturel qu'elle eût peine à ajouter foi au simple récit de Marco Polo, qui nommait des pays dont personne n'avait jamais entendu parler, et qui, en revanche, ne parlait ni de choses fantastiques ni d'êtres monstrueux. C'est même cette tendance des esprits qui explique le grand nombre des éditions du livre de Marco Polo où les éditeurs

ont ajouté des inventions conformes au goût du public.

Mais, grâce à la critique, ces oripeaux ont disparu; le récit simple et véridique du voyageur en a été débarrassé. De la sorte, aujourd'hui chacun de nous, loin de rabaisser l'éminent voyageur, est en droit de dire qu'il a fait disparaître une Asie légendaire, sauvage, inaccessible, et qu'il a *découvert* aux yeux de l'Europe du moyen âge une Asie plus civilisée que l'Europe elle-même; une Asie où presque partout, sauf les parties désertes, les habitants, loin d'être sauvages, se distinguaient par leur activité industrielle et commerciale; une Asie si peu inaccessible, que Marco Polo lui-même y reçut l'hospitalité pendant les plus belles années de sa vie; quant à des hommes monstrueux, il n'en rencontra pas un seul. C'est lui qui le premier fit connaître aux Européens l'Asie centrale, le Japon, le Thibet, toutes les parties de l'Inde, et toute la côte orientale de l'Afrique. C'est lui qui, le premier, expliqua à l'Europe ce que c'était que le pays des Sères, et qui étonna ses contemporains en leur décrivant les possessions si puissantes et si vastes de la Chine, en leur faisant même connaître l'histoire et la vie sociale de ce pays avec une précision qui ne fut égalée par aucun autre voyageur jusqu'au XVIIIe siècle.

Outre les immenses services qu'il rendit à la géographie, Marco Polo rendit des services non moins incontestables au commerce, à l'industrie et même à la culture intellectuelle de l'Europe.

N'oublions pas que Marco Polo était d'une famille célèbre par ses entreprises commerciales, et que le premier voyage de son père et de son oncle en Asie fut entrepris dans un but purement commercial. Cela étant acquis, il nous est permis de conclure que Marco Polo lui-même, guidé par des maîtres aussi expérimentés, ne vécut pas vingt-six ans en Asie sans y chercher son profit, et ne traversa pas les déserts de l'Asie centrale sans un but commercial. Vivant dans une contrée aussi riche et aussi industrieuse que la Chine, ce n'est pas par désœuvrement qu'il visita les principaux centres de commerce de cet empire, ou qu'il se renseigna sur eux; qu'ensuite il voulut connaître le Thibet, les villes commerçantes de l'Inde; qu'il rassembla même des renseignements sur la côte orientale de l'Afrique et sur Madagascar, célèbre par ses éléphants. A ce propos, je dois remarquer que jusqu'à présent tous les commentateurs ont attribué à des missions politiques ou à des enquêtes officielles confiées à Marco Polo par Koubilaï-Khan les longues excursions du célèbre voyageur dans toutes les parties de l'Asie. Cette supposition ne s'appuie que sur deux ou trois passages du manuscrit, passages dont il résulte en effet que Marco Polo a été chargé de quelques missions, mais qui ne fournissent nullement la preuve positive que tous ses voyages aient été officiels. D'autre part, en étudiant de près les descriptions des villes qu'il a visitées en personne, et même de celles dont il parle par ouï-dire ou d'après

des documents écrits, j'ai été insensiblement amené à cette conviction, que, dans tous ses voyages, il était beaucoup moins préoccupé de remplir des missions que d'étudier l'importance commerciale et industrielle des territoires entiers, et, en particulier, des diverses villes: en effet, soit qu'il parle de l'ensemble d'une région ou simplement d'une ville, il note toujours quels sont les ports les plus sûrs, quelles sont les monnaies en circulation, quelle est la valeur de ces monnaies comparées à d'autres, quel est le prix des principales marchandises; et souvent, lorsqu'il décrit les productions locales, il s'occupe exclusivement de celles qui peuvent être l'objet d'un commerce.

A ce point de vue, l'œuvre de Marco Polo acquiert aux yeux de l'Europe une importance plus haute encore; et, en supposant même que son auteur n'y ait pas attaché un but déterminé, il n'en reste pas moins acquis que ce manuscrit était une mine précieuse de renseignements pour les commerçants contemporains, comme il en a été une pour les géographes de la même époque. Pour les négociants, pour les aventureux Génois et pour ses compatriotes les Vénitiens, ce manuscrit pouvait être et était sans aucun doute une véritable encyclopédie, leur unique guide sur les marchés de l'extrême Orient, leur unique manuel et leur unique plan dans leurs entreprises commerciales, principalement sur les marchés de l'Inde. Grâce à lui, ils savaient non-seulement où ils allaient, mais dans quel but ils y allaient.

Mais pour que le service qu'il a rendu aux Européens fût complet au point de vue dont nous nous occupons en ce moment, Marco Polo y ajouta un présent inestimable; il rapporta de Chine la boussole. Et en fait, n'est-ce pas grâce à lui, à son livre et à la boussole, que les marins commencèrent dès le XIVe siècle à s'aventurer plus hardiment en pleine mer jusque dans l'Inde pour en recueillir les trésors? N'est-ce pas grâce à lui et à la boussole que l'on osa doubler le cap de Bonne-Espérance, et que Christophe Colomb lui-même entreprit un voyage plus audacieux encore? Dans l'histoire de la découverte de l'Amérique, dans les projets du célèbre Colomb et dans les motifs déterminants de son entreprise, il est facile de voir les traces de l'influence du manuscrit de Marco Polo. Par exemple, avant son voyage, Colomb connaissait le nom de Koubilaï-Khan, si vanté dans le livre de Marco Polo; arrivé dans l'île de Cuba, qu'il prenait pour le Japon, il supposa que le roi de cette île faisait la guerre à Koubilaï-Khan; ayant trouvé dans l'île de Cuba une grande quantité de coton, et se figurant toujours être au Japon, il faisait le projet de vendre ce coton en Chine, car il supposait que ce pays était sous sa main. Quelques personnes ont nié que la boussole ait été apportée de la Chine. Les patriotes italiens affirment que l'honneur de la découverte de cet instrument appartient à leur compatriote Flavio Gioia; mais cette prétention ne s'appuie sur rien. Il y aurait encore plus d'irréflexion à accepter

la théorie de Robertson, qui, dans ses *Recherches sur l'Inde*, affirme que les Chinois et les Arabes ont emprunté la boussole aux Européens; son unique argument, c'est que les Chinois de Canton appellent la boussole « bassola. » Mais il résulte du témoignage des historiens chinois que la propriété de l'aiguille aimantée et son emploi pour indiquer la ligne du méridien étaient connus en Chine dès la plus haute antiquité. Dix siècles avant Jésus-Christ, l'histoire parle de la boussole comme d'un instrument dont se servaient les ambassadeurs indiens qui revenaient de la Chine en charrette. Et si l'on voulait douter d'un si ancien emploi de la boussole en Chine, du moins ne pourrait-on pas nier qu'elle ait été usitée à partir du v[e] siècle après Jésus-Christ; car ce n'est pas seulement dans leurs livres d'histoire, mais encore dans leurs encyclopédies, dans leurs traités d'astronomie et dans leurs récits biographiques, que les Chinois parlent de la boussole comme d'un instrument depuis longtemps connu; il existe même des dessins remontant à cette époque, qu'on dirait être faits d'après le modèle de la boussole actuellement en usage chez les Chinois. De tout temps, et de nos jours encore, la boussole s'est appelée en Chine *tin-nan-tjin,* c'est-à-dire aiguille qui montre le sud, et elle a été d'un usage constant parmi les Chinois, non-seulement dans les voyages par mer, mais encore dans les voyages par voie de terre et aussi pour la vérification des heures; les Chinois s'en servent même comme d'une bre-

loque : ils aiment à suspendre à leur cou des boîtes joliment travaillées, qui contiennent une petite aiguille aimantée. Dans les ports de mer, il est vrai, les Chinois emploient le nom de «bassola,» mais ils ne l'appliquent pas à leur instrument simple et primitif; ils le réservent à ces machines compliquées et perfectionnées dont sont munis tous les vaisseaux européens. Une autre preuve encore que les Arabes et les Chinois n'ont pas emprunté la boussole à l'Europe, c'est le fait suivant, très-connu dans l'histoire de la navigation : lorsque les marins d'Europe abordèrent pour la première fois dans l'Inde, ils trouvèrent la boussole en usage sur les barques de ce pays comme sur celles des Arabes, et c'était un instrument qui, par sa construction, ne ressemblait en rien à la boussole européenne. Refuser à Marco Polo l'honneur d'avoir fait ce présent à l'Europe, ce serait tout simplement nier qu'il ait connu la boussole en Chine, où il a vécu dix-sept ans, et où, comme je l'ai dit plus haut, la boussole était d'un usage universel. Bien plus, ce serait nier qu'il ait voyagé par mer, car comment supposer qu'il aurait passé plusieurs années de sa vie sur un vaisseau sans s'apercevoir que ce vaisseau avait pour guide une boussole? Mais comme ces deux suppositions sont inacceptables en présence de l'exactitude des faits rapportés dans son manuscrit, il est bien plus simple d'admettre que la boussole fut effectivement apportée par lui en Europe, et que là elle fut promptement perfectionnée par

l'esprit inventif de Flavio Gioia, qui était contemporain de Marco Polo, puisqu'il naquit en 1302.

Citons encore un très-puissant moteur des relations commerciales, la lettre de change, dont l'introduction en Europe est due aussi à l'initiative de Marco Polo, cet heureux bienfaiteur. On sait que la lettre de change apparut pour la première fois parmi les négociants vénitiens presque en même temps que la boussole, et pendant que Marco Polo était vivant : ce furent les juifs qui, les premiers, mirent en circulation des lettres de change; aussi la tradition leur en attribue-t-elle l'invention. Dans son manuscrit, Marco Polo ne parle pas nommément de la lettre de change, mais en revanche il parle fort souvent des assignats et des banques d'échange établies par l'État dans la capitale de la Chine. Il ressort de ses récits, confirmés d'ailleurs pleinement par les historiens chinois, que, sous le règne de Koubilaï-Khan, la circulation de l'or, de l'argent et des matières précieuses était absolument interdite aux Chinois, et que ceux-ci devaient, sous peine d'encourir une grave responsabilité devant la loi, verser leurs richesses à la banque de l'État ou dans une de ses succursales de province; et là, en échange, le porteur recevait des billets. Marco Polo raconte même que les Chinois s'étaient habitués à l'emploi des billets et le trouvaient plus commode; les billets circulaient sans difficulté parmi les populations et servaient à payer de grandes sommes en échange des marchandises importées de l'Inde ou de l'Asie :

les étrangers acceptaient très-volontiers ces billets comme payement. De sorte que les billets de banque, qui remplaçaient la monnaie à l'intérieur, se transformaient en lettres de change à l'extérieur. Les Indiens et les Arabes, possesseurs de ces billets, s'en servaient pour payer les marchandises qu'ils achetaient aux Chinois. Les Vénitiens et les Génois introduisirent avec empressement dans leurs relations commerciales ce mode d'échange des capitaux. Les particuliers se mirent à échanger des billets avec les comptoirs asiatiques, sous forme de lettres de change. Et ces opérations donnèrent lieu, par la suite, à la création de nos banques, de nos billets de banque, et de beaucoup d'autres valeurs.

Enfin, il est impossible de passer sous silence la part qu'on doit attribuer à Marco Polo dans l'apparition d'un fait capital qui a exercé la plus puissante influence sur le développement de la civilisation dans les masses : je veux parler de l'imprimerie.

Les commentateurs qui ont étudié de près la vie et les écrits de Marco Polo ont été amenés à une découverte qui, si elle n'ébranle pas la gloire de Guttenberg, doit faire mettre le nom de Marco Polo à côté du sien. Robert Curzon, dans son intéressante étude, s'exprime comme il suit : « Il paraît acquis qu'un certain Pamfilo Castaldi connaissait le procédé d'impression au moyen de planches en bois gravées et se servait de ce procédé, vers la fin du XIV[e] siècle, à l'imitation des planches d'imprimerie que Marco Polo avait rapportées de Chine à

Venise. Or la tradition rapporte que Guttenberg, marié à une Vénitienne, vit des planches de ce genre, s'en servit et partit de là pour inventer les caractères mobiles.»

A ces paroles de Curzon j'ajouterai une remarque : il n'est pas du tout impossible que Guttenberg ait vu non-seulement des planches gravées, mais encore des hiéroglyphes chinois mobiles ou même des caractères mobiles mongols, que Marco Polo avait pu très-facilement recueillir en Chine. Tous ceux qui ont habité la Chine savent d'ailleurs que depuis des siècles, dans ce pays, à côté du mode d'impression xylographique, on employait aussi, rarement, il est vrai, les caractères mobiles[1].

Il serait trop long d'énumérer dans tous leurs détails tous les autres services que Marco Polo a rendus aux Européens dans presque toutes les branches de leur vie économique, en initiant ses contemporains à une foule de détails de l'industrie chinoise, en leur apprenant par exemple que la soie est produite par une chenille et qu'elle n'est pas directement fabriquée avec des feuilles et des écorces d'arbres. Ramusio nous dit que la maison du voyageur était remplie de richesses et de curiosités qu'il avait rapportées de la Chine; il est permis de supposer que Marco Polo, avec les connaissances commerciales qu'il possédait, n'avait pas rapporté

[1] Il serait important d'avoir les dates précises de cet emploi; on le trouve sous la dynastie des Sung; est-il plus ancien?

J. M.

uniquement des objets de luxe, mais qu'il avait fait collection d'une foule d'objets fabriqués et de produits de la Chine et de l'Inde, dont ses descendants apprirent à tirer parti. Dans un passage de son livre, Marco Polo dit lui-même qu'il avait apporté dans sa ville natale des graines de diverses plantes, qui, malheureusement, ne purent vivre à cause de la rigueur du climat. Depuis longtemps déjà je fais des recherches au sujet de l'importante portion d'influence que la Chine a eue sur l'Europe, au point de vue économique, par l'intermédiaire de Marco Polo; mais, habitant constamment la Chine, et empêché par les distances de confier mes manuscrits à l'impression, je ne vois pas encore, à mon grand regret, l'heureux moment où il me sera possible de faire part de mes travaux au monde savant.

(Traduit du russe par Émile Durand.)

LE SEÏD HIMYARITE,

RECHERCHES SUR LA VIE ET LES ŒUVRES D'UN POËTE HÉRÉTIQUE DU IIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE,

PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

AVANT-PROPOS.

Quand je publiais, il y a quelques années, un mémoire sur Ibrahim, fils de Mehdi, mon intention était d'inaugurer par cet essai une suite d'études sur les musiciens arabes des premiers âges musulmans. En racontant la vie d'Ibrahim Moçouli et celle de son fils Is'hak, j'aurais essayé de donner une peinture fidèle de la société arabe, à l'époque la plus brillante du khalifat 'abbasside. Le rôle important que ces deux grands artistes ont joué à la cour de Haroun ar-Raschîd et de Mamoun ouvrait le champ à des développements intéressants pour l'art et la littérature arabes et, dans une certaine mesure, pour l'histoire politique. J'avais dans ce dessein traduit les notices spéciales du *Kitab el-Aghani* et amassé des matériaux de diverse provenance, lorsque la publication d'un travail posthume de notre cher et regretté maître Caussin de Perceval m'a forcé de renoncer à ce projet. Les « Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes des trois premiers siècles de l'hégire, » publiées avec un soin pieux par M. C. Defrémery dans le *Journal asiatique* (novembre-décembre 1873), présentent tout ce qu'il est essentiel de connaître sur le sujet auquel j'avais consacré de longues heures. Il serait désormais impossible de le reprendre,

même pour le développer, sans tomber dans de fastidieuses redites.

En cherchant dans mes notes sur l'*Aghani* le motif d'un travail entièrement inédit, je me suis inspiré d'un dicton que les Arabes répètent en maintes circonstances : « Si l'on ne peut tout embrasser, ce n'est pas une raison pour tout abandonner. » Je me suis donc efforcé d'appliquer à un poëte peu connu, mais digne d'être tiré de l'oubli, le système d'interprétation que me semble comporter un recueil tel que le *Livre des chansons*.

Ce système n'est pas celui du savant auteur des « Notices sur les musiciens arabes. » Feu Caussin de Perceval suit pas à pas le récit d'Abou'l-Faradj. Il en élague les redites, choisit entre plusieurs variantes d'un même fait celle qui présente le plus d'authenticité, et il traduit ensuite le texte qu'il a sous les yeux « dans un style simple et dépourvu de toute prétention, mais toujours approprié au sujet traité[1]. » Sa manière est celle de Galland et des aimables conteurs du XVIIIe siècle; à ces qualités essentiellement françaises elle joint le mérite d'une fidélité scrupuleuse et d'un coloris naturel et vivant.

Et pourtant la critique moderne a d'autres exigences. Elle ne se contente plus d'un calque obtenu d'après les procédés des biographes arabes. Elle veut la raison des faits dont ceux-ci ne donnent que l'aspect extérieur; elle recherche dans le milieu où tel personnage a vécu, dans les influences de race et d'éducation, dans les croyances et les préjugés de son siècle, l'explication de sa vie et de son être moral. L'histoire éclaire l'anecdote et en reçoit à son tour une clarté nouvelle. Enfin les sources mêmes du récit sont sévèrement contrôlées et les interpolations signalées à coup sûr. Certes une pareille méthode n'est pas sans inconvénients. La narration y perd de son charme, la couleur locale se ternit, la personnalité du critique se substitue trop souvent à celle du

[1] Note préliminaire de M. Defrémery en tête du travail cité.

conteur; mais le lecteur, s'il est moins récréé, est mieux renseigné, et c'est l'essentiel. Je ne veux pas insister sur les difficultés de cette méthode comparée à la première, pas plus que je ne me flatte de les avoir vaincues dans les pages qu'on va lire.

Le poëte inconnu auquel elles sont consacrées est de ceux qui se dérobent à l'analyse. Né au milieu de l'effervescence religieuse qui signala les premières années du deuxième siècle de l'hégire, il se jeta à corps perdu dans la lutte et devint le barde d'une secte qui ne tarda pas à se fondre dans la grande hérésie schiite. La violence de ses satires contre les khalifes prédécesseurs d'Ali et contre Aïschah, la femme bien-aimée du Prophète, attira l'interdit sur des œuvres auxquelles la beauté du style promettait l'immortalité. Un siècle après sa mort, son divan devenait introuvable et son nom n'était connu que des érudits. L'auteur de l'*Aghani*, malgré sa tolérance peu commune, s'excuse avec un certain embarras d'oser citer quelques vers de ce poëte impie. C'est en Perse seulement que sa réputation se propage et subsiste. Elle s'y conserve par le merveilleux, et lorsque, au XVIe siècle, l'auteur du *Medjalis el-mouminîn* (galerie des grands hommes schiites) recueillera les éléments d'une biographie du Seïd, il ne rencontrera plus qu'une légende où le chantre de la famille d'Ali apparaît couronné, comme ses héros, d'une auréole mystique.

J'ai donc usé avec une excessive réserve des renseignements donnés par l'auteur persan; d'ailleurs l'édition de son livre, lithographié à Téhérân, est si imparfaite, que des lignes entières y sont illisibles. Le *Livre des chansons* est la principale source de ce petit mémoire où sont groupés tous les renseignements fournis par les auteurs arabes qui m'étaient accessibles. J'ai tâché de reconstruire ce que le rigorisme de l'orthodoxie avait renversé, et de fournir par là à l'histoire future des sectes musulmanes un document d'une importance secondaire, mais digne d'être consulté avec confiance.

§ I.

INTRODUCTION.

NOTIONS SOMMAIRES SUR LA SECTE DES KEÏSANITES.

L'esquisse biographique que nous empruntons au *Livre des chansons* serait incomplète et quelquefois même inintelligible, si nous ne la faisions précéder d'un aperçu des doctrines singulières dont notre poëte fut le chantre autorisé. En échange des inspirations poétiques dont il leur fut redevable, il a sauvé ces doctrines de l'oubli et leur a assuré une sorte de vitalité que d'autres branches de la grande hérésie schiite n'ont pas su conserver.

Les renseignements suivants que nous tirons de Schahristani et de l'ouvrage persan intitulé *Medjalis el-mouminîn* « les séances des croyants » seraient insuffisants s'il s'agissait de reconstruire la secte keïsanite dans son ensemble; mais une notice littéraire n'a pas les mêmes exigences qu'une étude philosophique.

Nous n'avons pas à exposer ici les causes politiques, religieuses, sociales qui, peu d'années après la mort du Prophète, déterminèrent une scission profonde parmi les sectateurs de la religion nouvelle et creusèrent un abîme infranchissable entre les *Orthodoxes* et les *partisans d'Ali*. Bornons-nous à rappeler les dogmes fondamentaux de la doctrine schiite.

L'*imamat*, c'est-à-dire la souveraineté spirituelle

dont le pouvoir temporel est l'annexe indispensable, appartient à Ali et à ses enfants, à l'exclusion des trois premiers successeurs de Mahomet et des usurpateurs omeyyades. La qualité d'*imam* ne peut sortir de la famille d'Ali et, en raison de son origine divine, elle ne doit pas être abandonnée aux caprices du suffrage populaire : elle se transmet en vertu d'une délégation expresse et textuelle qu'on désigne par les mots *waçyeh* et *nouss*. L'*imam* est impeccable et souverainement juste; il est le *merdja'*, l'arbitre auquel les fidèles doivent avoir recours en toute circonstance. Ces articles de foi étaient universellement acceptés des Schiites au premier siècle de l'hégire, et les dissidences qui surgirent parmi eux furent motivées par les interprétations diverses qu'on donna à la transmission de l'imamat, les uns soutenant qu'il était pour ainsi dire immobilisé (*tawakkouf*) dans la descendance d'Ali en ligne directe, tandis que d'autres admettaient le passage (*ta'dyèh*) de l'autorité pontificale dans la branche collatérale. Telle fut la cause première des divisions qui éclatèrent au sein de la religion naissante et la partagèrent en cinq grandes fractions dont voici les noms : 1° les Keïsanites; 2° les Zeïdites; 3° les Imamites; 4° les Ghoulat ou outrés; 5° les Ismaélites.

Nous n'avons à nous occuper dans ce travail que de la secte des Keïsanites, la première en date et celle aussi qui se transforma la première en quelques années au point de perdre son caractère original. Elle doit son nom à un certain Keïsan sur lequel

on n'a pas de renseignements précis. Schahristani le distingue positivement d'avec Moukhtar ben Abi Obeïd[1], qui fut le véritable et le plus ardent propagateur des rêveries keïsanites. D'autres auteurs, au contraire, paraissent avoir identifié ces deux personnages. Cette confusion n'a pas échappé au savant auteur des *Prairies d'or*. « La secte des Keïsanites, nous dit-il, se partage en plusieurs opinions dissidentes. Quant à son nom, elle le doit à Moukhtar ben Abi Obeïd le Takéfite, dont le nom était *Keïsan* et le surnom *Abou Amrah;* on croit qu'il fut ainsi nommé par Ali, fils d'Abou Talib. D'autres, cependant, pensent que Keïsan Abou Amrah est un autre personnage, qu'il ne faut pas confondre avec Moukhtar[2]. » Les opinions ne sont pas moins partagées sur l'origine de ce Keïsan : fut-il *mawla*, c'est-à-dire affranchi ou client d'Ali ? fut-il le disciple préféré de Mohammed, fils de la Hanéfite, qui lui transmit sa science ou pour mieux dire sa prescience, en vertu d'un privilége miraculeux que les Schiites attribuent à la famille d'Ali ? C'est ce qu'il est fort difficile de décider.

Le dogme fondamental de la secte qui porte son nom est celui-ci : la qualité d'*imam* a passé d'Ali à ses deux fils Haçan et Huçeïn, et de ceux-ci à un troisième fils, Mohammed, né du commerce d'Ali avec une esclave hanéfite nommée *Khawlah*. Il est vrai

[1] L'édition de Cureton porte à tort *ben Obeïd* au lieu de ben Abi Obeïd ou Abi Obeïdah.

[2] *Prairies d'or*, t. V, p. 180.

que certains Keïsanites vont plus loin encore et admettent le passage direct de l'*imamat* d'Ali à Mohammed, à l'exclusion des deux fils légitimes que nous venons de nommer; mais cette opinion ne compta dès l'origine qu'un petit nombre de partisans.

Le fils de la Hanéfite, *Ibn el-Hanefyeh* comme le nomment ses partisans, n'a pas laissé une trace profonde dans l'histoire musulmane. Né probablement l'an 16 de l'hégire, trop jeune par conséquent pour prendre part à la lutte d'Ali contre Mo'awyah, non plus qu'à la revendication héroïque qui coûta la vie à Huçeïn, il ne sort de l'obscurité que pendant la domination éphémère d'Abd Allah, fils de Zobeïr. Cet ambitieux compétiteur du khalifat avait compris que, pour augmenter le nombre de ses partisans et lutter avantageusement contre le pouvoir établi à Damas, le nom si respecté des Alides et leur appui moral lui étaient nécessaires. Cependant, les promesses qu'il fit briller d'abord aux yeux de Mohammed, les marques de respect qu'il lui prodigua restèrent sans résultat. Le fils de la Hanéfite accueillit toutes ses avances avec une réserve froide et un peu dédaigneuse. L'occasion était belle pourtant et, avec un peu plus d'ambition, il eût été facile à l'héritier d'Ali de jouer un rôle prépondérant : sur un mot de lui des milliers de partisans se seraient levés dans le Hédjaz et en Mésopotamie, prêts à proclamer les droits supérieurs de la *sainte famille* et à en imposer la reconnaissance d'abord

au fils de Zobeïr et en second lieu aux usurpateurs omeyyades. Mais Mohammed paraît avoir été dépourvu d'énergie et de sens politique au même degré que son frère aîné Haçan : sa conduite pleine d'hésitations et de réticences découragea son parti sans dissiper néanmoins les appréhensions jalouses d'Abd Allah, fils de Zobeïr. Il semble avéré que ce dernier, au moment où l'armée du khalife Yézid marchait contre lui, essaya de se défaire d'un rival plus dangereux par le nom qu'il portait que par ses agissements : il le fit enfermer avec quelques autres Alides dans une maison voisine du puits Zemzem, et il allait y faire mettre le feu, lorsqu'un contingent de Schiites accourut en toute hâte de Koufah et délivra les prisonniers. Le fils de la Hanéfite, plus dégoûté que jamais du rôle politique qu'on lui avait en quelque sorte imposé, se réfugia d'abord à Tayif et ensuite à Obollah. A dater de ce moment l'obscurité se fait autour de lui; nous le retrouvons à Tayif (en l'année 69), où l'appellent les funérailles d'Ibn Abbas, puis il disparaît de nouveau et meurt à l'âge de soixante-cinq ans, sous le règne d'Abd el-Mélik, en 81 de l'hégire. L'incertitude qui règne sur le lieu de sa mort[1] contribuera plus tard à développer les légendes que nous retrouverons dans les poésies du Seïd.

Comment un personnage aussi effacé, un anachorète qui n'a légué à la postérité que le souvenir

[1] Certains chroniqueurs le font mourir à Médine, d'autres à Tayif, d'autres à Obollah. (Voir *Prairies d'or*, t. V, p. 267.)

de sa piété ardente et de ses vertus privées, a-t-il pu devenir, pour un groupe important de Schiites, le symbole, l'incarnation de la divinité? C'est ce qu'explique l'état des esprits au second siècle de l'hégire. La réaction contre les violences de la conquête musulmane, le regain de popularité qui se manifeste en Mésopotamie et en Susiane pour le parsisme rajeuni par les théories néo-platoniciennes, le réveil des nationalités sous prétexte de prosélytisme religieux, toutes ces causes préparaient merveilleusement le terrain pour la propagande imamite. Les menées de Moukhtar ben Abi Obeïd firent le reste.

Nous ne voulons pas retracer la carrière politique de ce missionnaire belliqueux, elle est suffisamment connue par les détails qu'en a donnés É. Quatremère[1]. Ce qu'il importe de signaler ici, c'est que Moukhtar se servit constamment du nom de Mohammed, fils de la Hanéfite, afin de se créer dans Koufah un parti qui lui permettrait de jouer plus tard un rôle prépondérant dans la querelle d'Ibn Zobeïr contre les princes omeyyades. Au rapport de Schahristani, Moukhtar avait appartenu d'abord au parti des Kharédjites, il passa ensuite dans le camp d'Ibn Zobeïr et n'arbora le drapeau keïsanite qu'à l'époque de sa première mission en Mésopotamie. Il se présenta à Koufah comme le délégué de Mohammed, le vengeur du crime de Kerbélâ, et

[1] Mémoire historique sur la vie d'Abd Allah ben Zobeïr, extrait du *Journal asiatique*, p. 93 et suiv. du tirage à part.

encouragé par l'accueil enthousiaste qu'il reçut, il commença alors à répandre toute sorte de doctrines perverses qu'il mit sous le patronage du fils de la Hanéfite. C'est en vain que celui-ci les désavoua, c'est en vain qu'il dénonça publiquement la conduite artificieuse et les intrigues du faux missionnaire ; la cause que prêchait Moukhtar éveillait dans Koufah de trop vives sympathies pour que les protestations de l'imam pussent s'y faire entendre. La secte nouvelle y fit des progrès rapides et, quelques années plus tard, elle donnait naissance à trois autres branches dont le nom nous a été conservé par Schahristani. Disons un mot de chacune d'elles et constatons en premier lieu qu'ici, comme dans les autres écoles schiites, le désaccord s'établit plutôt sur une question de fait que sur les principes. C'est l'éternel litige de la transmission de l'imamat qui divise les coreligionnaires.

Nous rencontrons d'abord les *Haschémites*, ainsi nommés parce qu'ils soutiennent qu'après la mort de Mohammed ben Hanefyeh l'imamat appartient de droit à son fils Abou Haschem. Ils admettent le sens allégorique du Koran et la bizarre théorie du microcosme; enfin, ils déclarent que la possession de l'omniscience est un des caractères principaux de l'imamat. C'est parce qu'ils en ont constaté l'existence chez Abou Haschem qu'ils l'ont proclamé héritier légitime de Mohammed. Mais à la mort de leur imam, ils ne purent s'entendre sur le choix de son successeur, et se subdivisèrent en cinq groupes

sur lesquels nous n'avons pas de données bien précises[1].

Les *Bennanites* formaient parmi les Keïsanites une autre subdivision. Faisant dévier brusquement l'ordre de succession après Abou Haschem, ils soutenaient que le seul et légitime héritier de l'imamat après celui-ci était leur propre chef Bennan, fils de Sam'an Nehdi. «Ali, disaient-ils, avait reçu une parcelle de l'essence divine; c'est grâce à cette transfusion partielle de la divinité en lui qu'il connut le monde visible et invisible, qu'il triompha de ses ennemis et assura la victoire de la vérité sur le mensonge. Le tonnerre était sa voix et l'éclair son fouet[2].» La parcelle de divinité avait passé en dernier lieu dans l'âme de Bennan, lequel devait être reconnu comme chef spirituel et temporel. Ce Bennan eut l'audace, à ce que racontent les historiens, d'inviter un descendant d'Ali, le pieux Mohammed Bakir, à embrasser sa doctrine. Bakir accueillit cette sommation avec le mépris qu'elle méritait; le messager qui la portait fut obligé d'avaler la lettre dont il était chargé, et il expira sur-le-champ. Quant

[1] Voir ce que Schahristani dit à ce sujet, t. I, p. 112.

[2] Le texte de Schahristani porte ici : «et l'éclair est son sourire تبسّمه ;» mais la bonne leçon se trouve plus loin dans le même ouvrage, p. 132, au paragraphe qui traite des Ismaélis. Elle est d'ailleurs conforme au texte de Makrizi, *Khitat*, éd. de Boulak, t. II, p. 352, et S. de Sacy l'a admise dans son *Exposé de la religion des Druses*. Même leçon dans le *Mawakif*, éd. Soerensen, p. 343. Ces expressions figurées que certains Schiites employaient pour affirmer la divinisation d'Ali paraissent avoir été prononcées pour la première fois par Abd Allah ben Saba, fondateur de la secte des Sabaïtes.

à Bennan, il périt quelques années plus tard par l'ordre de Khaled ben Abd Allah el-Kasri.

La dernière subdivision des Keïsanites, l'école *rizamite*, mériterait une mention particulière, non-seulement parce qu'elle donna naissance à l'hérésie de Mokanna' «l'homme au visage d'or» ainsi qu'à celle des Mobaïdites de la Transoxiane, mais surtout parce qu'elle exerça une influence considérable sur les déterminations d'Abou Moslim, le véritable fondateur de la dynastie abbasside.

On n'a aucun renseignement sur Rizam, le chef de cette école plus voisine de la politique que de la philosophie [1]. On sait seulement que, reconnaissant la transmission de l'imamat d'Ali à Ibn Hanefyeh et de celui-ci à Abou Haschem, il le faisait dévier ensuite de cette famille dans la postérité d'Abbas. Il établissait alors la succession dans l'ordre suivant : 1° Ali, fils d'Abd Allah, fils d'Abbas; 2° Mohammed, fils d'Ali; 3° l'imam Ibrahim, fils de Mohammed [2].

[1] Son surnom patronymique est resté en blanc dans le texte imprimé du *Livre des sectes*.

[2] La théorie professée par les Rizamites relativement à la transmission de la qualité d'imam parmi les fils d'Abbas peut leur avoir été inspirée par la prétendue cession que Abou Haschem aurait faite de ses droits en faveur de Mohammed ben Ali. Mais feu Quatremère a démontré que le fait même de la cession est loin d'être prouvé historiquement et que d'ailleurs l'héritier légitime des droits d'Ali était Zeïn el-Abidîn, fils de Huçeïn, tué à Kerbélâ. (Voir *Nouveau Journal asiatique*, t. XVI, p. 320.) En revanche, Maçoudi assure positivement que l'imam Ibrahim, prisonnier de Merwan et certain de ne pouvoir échapper à la mort, fit un testament en faveur d'Abou'l-Abbas Saffah (*Prairies d'or*, t. VI, p. 89).

L'apparition de cette secte coïncide avec les premières manifestations religieuses et militaires d'Abou Moslim dans le Khoraçân. S'il faut en croire Schahristani, les Rizamites, adaptant le dogme de la métempsycose à leurs vues particulières, allèrent jusqu'à proclamer la divinité d'Abou Moslim. Si cette assertion est fondée, il ne faudrait pas chercher ailleurs l'origine de la secte des *Moslimites* dont parle Maçoudi et qui est plus connue sous le nom de *Khorrémites*[1]. Les dogmes professés par les Rizamites étaient d'une simplicité extrême et se réduisaient en définitive à deux formules : la connaissance de l'imam et l'acte de foi. Ces deux dogmes sincèrement acceptés dispensaient de la pratique de tout devoir religieux. Rizam n'avait pas voulu embarrasser d'un lourd bagage ses partisans, gens d'action, qui prirent une part active à tous les grands événements de leur temps. Quant au culte qu'ils auraient rendu à Abou Moslim, il est difficile de le prouver historiquement. Mais on peut affirmer que ce général fut, au début de sa carrière, un adepte fervent des idées keïsanites; qu'il accueillit avec faveur les missionnaires de la secte et que, pénétré de la vérité de leur enseignement, il propôsa d'abord la couronne à l'imam Dja'far ben Mohammed, surnommé *Sadik*. Ce ne fut que sur le refus réitéré de ce petit-fils d'Ali qu'il se dévoua à la cause des Abbassides.

[1] *Prairies d'or*, t. VI, p. 186.

Après l'avénement de cette dynastie, la secte keïsanite, subissant le contre-coup des événements, paraît s'être sensiblement modifiée dans le sens de l'école de Rizam. Reconnaître les fils d'Abbas comme les possesseurs légitimes de l'imamat en vertu d'une cession en bonne et due forme, c'était pour les partisans du fils de la Hanéfite l'unique moyen de se faire tolérer par le pouvoir nouveau et de vivre à côté de l'orthodoxie dont les khalifes devenaient les représentants et les défenseurs attitrés. On s'explique de la sorte la protection qu'ils obtinrent des quatre premiers khalifes. On s'explique de même comment le poëte dont nous allons retracer la vie put impunément célébrer dans ses vers l'éternité du *fils de la Hanéfite*, sa réapparition à la Mecque, etc. et attaquer avec une audace toujours impunie les hommes les plus considérables, les magistrats les plus respectés parmi les Sunnites. Tout arides qu'elles sont, les explications qui précèdent étaient nécessaires pour donner la vie et la lumière aux traditions jetées sans ordre dans le *Livre des chansons*.

§ II.

GÉNÉALOGIE DU SEÏD HIMYARITE. — SES PREMIÈRES ANNÉES; SA VOCATION POÉTIQUE. — AVENTURES DE JEUNESSE; LE MARIAGE TEMPORAIRE.

Le nom véritable de ce poëte est *Isma'ïl* ben Mohammed ben Yézid ben Zyad ben Reby'ah ben

Moufarrigh el-Himyari[1], et son surnom patronymique *Abou Haschem*.

Sa mère se rattachait à la tribu de Azd par la famille de Houddan, qui était domiciliée à Basrah dans un quartier auquel elle a laissé son nom[2]. Le don de la poésie paraît avoir été héréditaire dans la famille du Seïd. Son grand-père Yézid ben Reby'ah s'est acquis une certaine renommée par ses satires contre Zyad et les deux fils de Zyad, qu'il rejetait hors de la descendance de Harb. Traqué par les agents d'Obeïd Allah ben Zyad, qui le fit mettre à la torture, il ne dut la vie qu'à l'intervention toute-puissante de Mo'awyah[3]. Il paraît que ce même

[1] Le complément de sa généalogie est donné ainsi qu'il suit dans les *Tables généalogiques* d'Ibn Kelbi, cité par Ibn Khallikan : « Ben Dyl-Achirah, b. Hareth, b. Dellal, b. Awf, b. Amr, b. Yézid, b. Mourrah, b. Mourthed, b. Masrouk, b. Yézid, b. Yahsoub l'Himyarite. » D'après Ibn Kotaïbah, *Manuel d'histoire*, p. 51, Yahsoub était arrière-petit-fils de Himyar ben Saba. L'origine himyarite de notre poëte est clairement démontrée par cette liste; quant à son surnom de *Seïd*, il lui fut donné sans doute comme un titre de noblesse en récompense du dévouement dont il fit preuve en chantant les vertus et les malheurs de la famille d'Ali. Il se peut cependant qu'il ait reçu ce surnom de sa famille même. Une tradition, moderne il est vrai, rapporte que l'imam Dja'far Sadik lui dit un jour : « Ta mère t'a surnommé *Seïd* et elle a eu raison, car tu es le Seïd (maître) des poëtes » (*Medjalis*).

[2] Ibn Doreïd, *Généalogies*, p. 299.

[3] Les démêlés de Yézid avec la famille de Zyad, les satires violentes qu'il composa contre ses persécuteurs, sa vie errante en Syrie et en Irak, tous ces détails forment une des notices les plus longues du recueil biographique d'Ibn Khallikan (voir édit. de Boulak, t. II, p. 429; traduction de M. de Slane, t. IV, p. 232). Ce Yézid mourut vers l'an 69 de l'hégire. On trouve aussi dans Maçoudi un fragment d'une de ses satires contre Zyad ben Abihi (*Prairies d'or*,

Yézid est nommé par quelques généalogistes *Yézid, fils de Mo'awyah;* mais deux auteurs respectables, Ibn Aïschah et Kohdama, d'accord sur ce point avec Ibn Kelbi, attestent qu'il faut lire *fils de Zyad, fils de Reby'ah Moufarrigh.* Le surnom de *Moufarrigh* fut donné à Reby'ah parce qu'il paria un jour de vider (*farragh*) une grande jatte de lait et gagna son pari[1]. L'auteur de l'*Aghani* ajoute que ce Reby'ah exerça d'abord le métier de raccommodeur de vaisselle à Tabalah[2] et qu'il alla plus tard se fixer à Basrah.

t. V, p. 26). Dans ce passage on a imprimé مفزع d'après les principales copies; mais la leçon véritable مفرّغ a été rétablie dans les notes du même volume.

[1] Le sobriquet مفرّغ est autrement expliqué par Ibn Khallikan, *loc. laud.* (voir aussi les *Généalogies* d'Ibn Doreïd, p. 310).

[2] Le texte imprimé t. VII, p. 3, porte وكان شعّابًا بسيالة, ce qui est inexact. On trouve, il est vrai, dans le dictionnaire de Yakout une localité nommée *Sayyalah* «le torrent ou la vallée du torrent,» qui est au dire d'Ibn Kelbi la première station en allant de Médine à la Mecque; mais rien ne prouve que cet endroit fût habité. J'adopte sans hésitation la leçon d'Ibn Khallikan. *Tabalah* est une petite ville du Tehamah, à 52 parasanges au sud de la Mecque, dans une vallée très-fertile. Au début de sa carrière politique, Haddjadj avait été nommé gouverneur de cette ville; mais lorsqu'il apprit qu'elle était cachée derrière un rideau de collines qui l'isolaient entièrement, il refusa de s'y rendre. C'est ce qui a donné lieu au proverbe أهون من تبالة على الحجّاج «plus vil que Tabalah aux yeux de Haddjadj» qui se dit d'une chose inutile ou de peu de valeur. (Cf. Meïdani, édition de Boulak, t. II, p. 305.) La fertilité du canton de Tabalah était depuis longtemps proverbiale, comme l'atteste ce vers tiré de la Moa'llakah de Lébid :

فالضيف والجار الجنيب كانّما هبطا تبالة مخصبًا اهضامُها

C'est dans cette ville que naquit le Seïd hymiarite dans les premières années du second siècle de l'hégire, probablement vers l'année 110 (728-729 de J. C.). On ne possède aucun renseignement positif qui permette d'adopter une date précise. On trouve, il est vrai, dans l'édition autographiée du *Medjalis el-mouminîn* la date 125 de l'hégire comme tirée du *Keschf el-ghommeh;* mais on verra plus tard que certains faits de la vie du Seïd exigent que l'époque de sa naissance soit reportée quelques années en arrière. « Son père et sa mère, raconte un de ses contemporains, étaient *Ibadites*, et ils habitaient dans la ville de Basrah le quartier nommé « balcon des « Benou Dhabbah [1]. »

On le sait, les Ibadites ou disciples d'Abd Allah ben Ibad appartenaient à ce parti des *intransigeants* de l'islam qu'on nommait les Kharédjites; mais ils y représentaient jusqu'à un certain point la modération et la tolérance. Pour eux, le pécheur était infidèle, mais non point païen; ils professaient certaines croyances mitigées sur la nature de la pro-

« L'hôte, l'étranger que j'accueille dans ma demeure se figurent être descendus dans Tabalah aux fertiles vallons. »

(Arnold, *Septem moallakat*, p. 115. Cf. le *Mou'djem el-bouldan*, t. I, p. 817.)

[1] غرفة بنى ضبّة. Je ne trouve pas de mention particulière de ce quartier dans le Dictionnaire de Yakout; il est probable qu'elle se lisait dans la topographie de Basrah donnée par Yakouby dans son *Kitab el-bouldan;* mais les copies de cet important ouvrage présentent en cet endroit une lacune considérable. (Voir l'introduction de M. de Goeje à sa *Descriptio al-Magribi*, p. 9.)

phétie, les miracles, etc.; ils admettaient enfin, comme le reste de la communauté musulmane, les dispositions légales relatives au mariage, à la tutelle, aux testaments. Ils n'avaient de commun avec les Kharédjites que la haine contre tout pouvoir établi, et rejetaient comme eux le chef de ce pouvoir, qu'il se nommât khalife ou imam[1]. Les premières paroles que le Seïd entendit murmurer autour de son berceau furent des paroles de réprobation contre les usurpateurs d'un pouvoir qui n'appartenait qu'à Dieu[2]. — «Que de fois, disait-il en évoquant ses souvenirs d'enfance, que de fois n'ai-je pas entendu maudire le nom du Prince des croyants Ali dans le quartier des Benou Dhabbah!» — Certes un pareil milieu n'était guère favorable à l'éclosion des doctrines keïsanites. Les contemporains du Seïd s'expliquaient difficilement le changement survenu dans ses convictions religieuses. Quand on l'interrogeait sur ce sujet délicat, le poëte se bornait à répondre qu'un rayon de grâce l'avait touché et que la miséricorde divine l'avait tiré du fond de l'abîme. Pour mieux faire comprendre cette intervention miraculeuse, il racontait, ou plutôt on lui fait raconter le récit suivant : «Le Prophète m'apparut

[1] Schahristani, t. I, p. 100.

[2] لا حكم الّا لله «La puissance appartient à Dieu seul!» Tel était le cri de ralliement des premiers Kharédjites : de là on a formé le verbe تحكّم, qui signifie «prononcer la formule لا حكم,» etc. Les dictionnaires n'indiquent pas cet emploi particulier du verbe *hakama* à la V[e] forme.

une fois en songe au milieu d'un enclos dont le sol était aride et saumâtre. Un seul palmier d'une taille gigantesque s'y dressait, et derrière cet arbre était un coin de terre qui avait la blancheur mate du camphre. « Sais-tu à qui appartient ce palmier ? me demanda le Prophète. — Apôtre de Dieu, je l'ignore. Il est à Imrou'l-Kaïs, fils de Houdjr, reprit le Prophète ; va, déracine cet arbre et plante-le dans le terrain qui l'avoisine. » Pendant que je me mettais en devoir d'exécuter cet ordre, je m'éveillai. Très-préoccupé de ce songe, je courus chez Ibn Sirîn [1] pour lui en demander l'explication. Le devin voulut savoir d'abord si j'avais déjà composé des vers, et, sur ma réponse négative, il ajouta : « Bientôt, toi aussi, tu seras poëte et tes vers ressembleront à ceux d'Imrou'l-Kaïs, à cette différence près qu'ils ne célébreront que ce qu'il y a de plus saint et de plus pur parmi les hommes. » — C'est à la suite de cet entretien, ajoutait le Seïd, que je fis ma première *kaçideh.* »

[1] L'intervention de ce personnage au milieu du récit suffit pour en démontrer le caractère apocryphe. Abou Bekr Mohammed Ansari, surnommé *Ibn Sirîn*, était un célèbre docteur de Basrah qui faisait profession d'expliquer les songes. Comme il mourut en 110 de l'hégire, notre poëte ne pouvaut avoir guère moins de quinze à vingt ans au moment de leur prétendue entrevue, il faudrait placer la naissance du Seïd dans les dernières années du 1er siècle, ce qui est absolument démenti par différentes circonstances que nous rapporterons bientôt. On peut consulter sur Ibn Sirîn les *Annales* d'Abou'l-Féda, t. I, p. 450, avec les annotations de Reiske, p. 122; le *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 226, et le *Nudjoum* d'Abou'l-Mahassin, I, p. 298.

La critique doit chercher ailleurs que dans ces circonstances merveilleuses les causes de la conversion de notre poëte. Comme nous l'avons dit dans les considérations placées au commencement de ce mémoire, dès le début du IIe siècle de l'hégire, un travail d'apaisement et de transaction s'opérait lentement dans les consciences schiites. La cause des Omeyyades était perdue; celle des Alides était singulièrement compromise par des déchirements intérieurs. Abou Moslim, affranchi de ses derniers scrupules, venait de se déclarer pour les descendants d'Abbas, et le succès de ses armes augmentait chaque jour le nombre de ses partisans. On admettait sans trop de répugnance que, puisque le pouvoir souverain ne pouvait appartenir encore à ses possesseurs légitimes, aux fils d'Ali, il valait mieux l'attribuer momentanément à leurs cousins abbassides plutôt que de le laisser aux mains d'ennemis acharnés comme l'étaient les Omeyyades. Les droits de l'avenir étaient réservés : Zeïn el-Abidîn pour les uns, le fils de la Hanéfite pour les autres, conservaient les prérogatives mystiques de l'imamat; grâce à la théorie subtile de l'absence (*ghaïbet*), ils régnaient sur les consciences et dans les cœurs jusqu'au jour où, sortant du parvis sacré de la Mecque, ils revendiqueraient leur héritage et ramèneraient l'ère de la justice et de la paix universelle. L'école de Rizam concourait activement à la propagation de ces doctrines conciliatrices; ses missionnaires, protégés par Abou Moslim, sillonnaient le Khoraçân,

le midi de la Perse et l'Irak. Ils y prêchaient, en même temps que la foi à l'imam, la résignation dans le présent, la confiance inébranlable en l'avenir. Koufah et même Basrah les accueillaient avec faveur. Le jeune poëte dut assister souvent à ces conciliabules. Son âme ardente ne trouvait pas un aliment suffisant dans les sèches doctrines des Ibadites; les vagues, mais poétiques rêveries des Keïsanites étaient bien faites pour l'attirer. Rompant avec ses traditions de famille, il se déclara publiquement partisan des droits du fils de la Hanéfite.

Basrah, on le sait, avait toujours suivi une politique douteuse dans les démêlés entre le khalifat de Damas et les prétendants alides. Les idées nouvelles, toutes favorables au prochain triomphe de l'*imam*, y faisaient trop lentement leur chemin au gré du jeune converti. Un jour même il manifesta son dépit avec une véhémence qui dut vivement mécontenter ses compatriotes. C'était pendant une année de sécheresse : selon un usage encore en vigueur chez les Musulmans[1], les Basriens se répan-

[1] Sur les cérémonies publiques dans les temps de disette et de sécheresse, voir ce que dit d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, t. II, p. 239. Voici un quatrain où il est fait allusion à cet usage. Ces vers n'ont rien à faire avec le sujet qui nous occupe, mais ils sont si ingénieux qu'on ne me saura pas mauvais gré de les citer :

عليك باقلال الزيارة انها
اذا كثرت كانت الى الهجر مسلكا
ألم تر ان الغيث يُسأم دائمًا
ويُسأل بالايدى اذا هو امسكا

dirent dans les rues et les champs en récitant des prières qui ne sont pas sans analogie avec les rogations catholiques. Le Seïd, coiffé d'un turban, vêtu d'une chemise de soie légère, d'une *djabbeh* et pardessus d'un *mitraf*, c'est-à-dire d'un grand manteau qui ressemble à l'*abayè* moderne, se présenta devant le cortége, et, interrompant les pieuses invocations de la foule, il proféra la terrible imprécation que contient le distique suivant[1] :

اهبط الى الارض فخذ جلمدًا

ثمّ آرمهم يا مزنُ بالجلمد

لا تسقهم من سبل قطرةً

فانّهم حرب بنى احمد

Nuage chargé de grêle, descends sur ce pays, absorbe les rochers et fais-les pleuvoir sur la tête de ses habitants.

Ne les désaltère pas d'une seule goutte de pluie, car ils sont les ennemis mortels des fils d'Ahmed (c'est-à-dire des Alides).

C'est sans doute après une de ces sorties violentes que le Seïd, déjà en butte aux tracasseries de ses proches parents, dut s'enfuir de Basrah. Il alla demander asile et protection à Koufah chez Okbah ben Salem, qui n'exerçait pas encore les fonctions

« Sois sobre de visites; si elles sont trop fréquentes, elles frayent le chemin à la rupture.

« Vois la pluie : continuelle, elle ennuie; rare, on l'implore avec des mains suppliantes. »

[1] *Aghani*, VII, p. 13.

de gouverneur, et, grâce aux bienfaits de ce Mécène, il put attendre que la mort de ses parents le mît en possession de l'héritage paternel[1].

Dès lors, la vocation du Seïd était décidée, et, pendant plus de quarante ans, il ne cessa de célébrer, dans d'innombrables poésies, les gloires de la maison d'Ali avec une opiniâtreté que le sentiment religieux peut seul expliquer et avec un talent qui força l'admiration de ses ennemis eux-mêmes. Nous tâcherons de le suivre dans les phases diverses de sa vie aventureuse, en observant autant que possible l'ordre chronologique et en donnant toujours la préférence aux sources contemporaines. Deux hommes ont consacré leur vie à recueillir les œuvres du Seïd. L'un est un certain Abou Daoud Suleïman ben Sofian, surnommé *Handaf*[2] à cause de sa taille longue et mince. Le second est nommé Isma'ïl ibn es-Sahir, c'est-à-dire *fils du magicien;* il fut le contemporain et probablement l'ami du Seïd, qui a fait mention de son nom dans une élégie. Le témoignage de ce rhapsode est aussi invoqué par Maçoudi[3]. Les autres autorités citées par l'auteur de

[1] *Aghani*, VII, p. 3.

[2] حنذف. Dans d'autres passages de la notice donnée par l'*Aghani*, on trouve cité comme autorité Abou Daoud dit *Moustarik* (voir notamment p. 9, 24 *et passim*); il est présumable que c'est un autre sobriquet donné au même personnage.

[3] *Prairies d'or*, t. V, p. 183, où il est nommé moins exactement *Isma'ïl le magicien*. Quant au vers où se trouve le nom en question, il est cité par l'*Aghani*, p. 8; mais, séparé de ce qui précède et de ce qui suit, il ne présente aucun sens satisfaisant.

l'*Aghani*, par exemple Abou Ali Nawfeli, un oncle d'Ibrahim Moçouli et d'autres littérateurs du même siècle, ne méritent pas une égale confiance, et il est aisé de voir que des préoccupations d'orthodoxie nuisent souvent à leur impartialité de narrateurs.

Avant de retracer les rapports du poëte himyarite avec les principaux personnages de son temps, nous devons raconter une aventure assez originale qui se rapporte certainement à sa jeunesse. Elle nous prouvera en outre combien la multiplicité des doctrines religieuses et mystiques favorisait le relâchement des mœurs.

La faculté d'épouser une femme pour un temps limité et moyennant un cadeau qui tient lieu de dot paraît avoir été accordée par Mahomet après la prise de la Mecque. Mais cette concession, faite aux mœurs faciles de ses prosélytes, menaçait trop sérieusement les principes de la morale et les liens sociaux pour être longtemps maintenue. Aussi le verset du *Koran* (IV, 28) qui autorise les unions temporaires est-il considéré par la majorité des commentateurs comme abrégé (*mansoukh*[1]). Il n'en est pas moins vrai que ce point de doctrine souleva d'interminables controverses. Un des griefs des anciens docteurs sunnites contre Ibn Abbas n'a pas

[1] C'est ce que dit Beïdawi dans son *Commentaire*, édition de Constantinople, t. I, p. 269. L'interdiction du mariage temporaire s'appuie aussi sur la tradition suivante citée par Boukhari : «Ne vous mariez pas pour quelque temps ou pour quelques jours» (*Sahih*, édition de Boulak, t. III, p. 10).

لى منزلان بلحج منزل وسط
منها ولى منزل للعز فى عدن
ثم الولاء الذى ارجو الحياة به
من كبة النار للهادى ابى الحسن

Si tu veux connaître ma tribu, sache que tu interroges un homme parvenu à l'apogée de la gloire parmi les familles yéménites.

Autour de moi, dans cette contrée, s'étendent les demeures de Dou Kila', Dou Roaïn, Hamdan et Dou Yézen.

Mais la famille d'Azd est la plus noble entre toutes quand on énumère ses gloires dans le passé.

Leur noblesse se manifeste en moi, leur demeure est la mienne et mon lieu de naissance est au cœur de leur pays.

Je possède deux séjours : l'un au milieu de Lahdj, et l'autre, siége de ma puissance, à Aden.

Enfin, je puis invoquer le patronage du *guide* Abou'l-Haçan (Ali), et c'est grâce à lui que j'espère échapper aux flammes de l'enfer.

« Je sais maintenant qui vous êtes, dit la voyageuse. Avouez, mon cher, qu'il serait étrange qu'un Yéménite épousât une femme des Benou Témim, qu'un Schiite et une Ibadite fussent unis par les liens du mariage. — La bienveillance que vous me témoignez, répondit Seïd, aplanira cette petite difficulté. D'ailleurs nous pouvons convenir que, une fois mariés, il ne sera jamais question entre nous de famille ni de religion. — Mais, objecta la dame, le mariage entraîne la publicité; il révèle et met en pleine lumière les secrets les mieux gardés. — Qu'à

prompte, hésita d'abord. « En vérité, s'écria-t-il, notre mariage ressemblerait à celui de Oumm-Kharidjah, qui n'attendait pas la présence de son *wali* (représentant de la femme), ni celle des témoins pour faire choix d'un époux[1]. — Nous aviserons à cela, repartit la Témimite en riant; mais, tout d'abord, dites-moi qui vous êtes? » Seïd invoqua sa muse et fit la réponse suivante :

ان تسئلونى بقومى تسألى رجلاً
فى ذروة العزّ من احيآء ذى يمن
حولى بها ذو كلاع فى منازلها
وذو رعين وهمدان وذو يزن
والازد منهم ازد الاكرمين اذا [2]
عدّت مآثرهم فى سالف الزمن
بانت كرامتهم [3] عنى فدارهمو
دارى وفى الرحب من اوطانهم وطنى

[1] 'Amrah, fille de Saad, célèbre par la multiplicité de ses mariages et la facilité avec laquelle elle divorçait. De là le proverbe أسرع من نكاح امّ خارجة (Meïdani, édition de Boulak, t. I, p. 306). Elle eut, dit-on, plus de quarante maris et enrichit de sa progéniture vingt tribus différentes. Toujours disposée à contracter une nouvelle union, dès qu'un prétendant se présentait avec le mot خِطب, qui était la formule des demandes en mariage, elle répondait نِكح, autre formule très-expressive par laquelle les filles du désert exprimaient leur consentement. (Cf. Hariri, 1re édition, p. 491.)

[2] Je rétablis le mot منهم, qui manque dans l'édition imprimée et sans lequel le vers est faux.

[3] Je lis ainsi au lieu de كريمتهم que porte le texte de Boulak.

لى منزلان بلحج منزل وسط
منها ولى منزل للعزّ فى عدن
ثم الولاء الذى ارجو الحياة به
من كبّة النار للهادى ابى الحسن

Si tu veux connaître ma tribu, sache que tu interroges un homme parvenu à l'apogée de la gloire parmi les familles yéménites.

Autour de moi, dans cette contrée, s'étendent les demeures de Dou Kila', Dou Roaïn, Hamdan et Dou Yézen.

Mais la famille d'Azd est la plus noble entre toutes quand on énumère ses gloires dans le passé.

Leur noblesse se manifeste en moi, leur demeure est la mienne et mon lieu de naissance est au cœur de leur pays.

Je possède deux séjours : l'un au milieu de Lahdj, et l'autre, siége de ma puissance, à Aden.

Enfin, je puis invoquer le patronage du *guide* Abou'l-Haçan (Ali), et c'est grâce à lui que j'espère échapper aux flammes de l'enfer.

« Je sais maintenant qui vous êtes, dit la voyageuse. Avouez, mon cher, qu'il serait étrange qu'un Yéménite épousât une femme des Benou Témim, qu'un Schiite et une Ibadite fussent unis par les liens du mariage. — La bienveillance que vous me témoignez, répondit Seïd, aplanira cette petite difficulté. D'ailleurs nous pouvons convenir que, une fois mariés, il ne sera jamais question entre nous de famille ni de religion. — Mais, objecta la dame, le mariage entraîne la publicité; il révèle et met en pleine lumière les secrets les mieux gardés. — Qu'à

cela ne tienne, riposta Seïd, je vous propose alors un autre expédient. — Quel est-il? — Le mariage temporaire, sans que personne soit dans notre confidence. — Le mariage temporaire! s'écria la voyageuse, mais c'est le frère de l'adultère! — Grand Dieu! répliqua Seïd avec vivacité, prenez garde, Madame, de blasphémer le livre divin auquel vous croyez. Ne savez-vous pas que Dieu a dit : «Quant aux femmes que vous posséderez ainsi, donnez-leur la dot que la loi exige. Vous ne serez pas coupables d'avoir stipulé de telles conditions, une fois la loi observée[1].» — Un argument aussi respectable désarma les derniers scrupules de la belle aventurière, qui ne demandait sans doute qu'à être persuadée. — «Voilà, dit-elle, qui est parler en homme de sens : faites donc l'*istikharé*[2] (consultez le sort) et je me rends à vos vœux.» Le poëte n'eut garde d'y manquer; le sort, comme bien on pense, se montra favorable à sa demande, et le mariage eut lieu pour une durée convenue. Cependant l'aventure ne tarda pas à s'ébruiter. Les parents de la nouvelle mariée, furieux de cette mésalliance, en bons Kharidjites qu'ils étaient, se proposaient de tuer celle qui n'avait pas rougi de se donner à un infidèle. Mais la dame nia le fait avec une assurance qui leur en imposa. Grâce aux facilités de conscience qu'autorise la *takyeh*, c'est-à-dire la restriction mentale, elle

[1] *Koran*, IV, 28. C'est un fragment du verset par lequel les Schiites cherchent à prouver la légitimité du mariage temporaire.

[2] Voir Lane, *Modern Egyptians*, t. I, p. 329.

jura, par les serments les plus solennels, qu'il n'avait jamais été question de mariage. Elle réussit de la sorte à endormir leurs soupçons et à continuer ses relations avec son époux de circonstance, jusqu'à ce que la satiété rompît les liens fragiles qui les unissaient.

§ III.

RAPPORTS DU SEÏD AVEC LES PREMIERS KHALIFES ABBASSIDES. — AVEC L'IMAM SÂDIK. — SES AVENTURES À BASRAH ET EN SUZIANE. — DIFFÉRENTES TRADITIONS SUR SA MORT.

L'année 132 de l'hégire (749 de l'ère chrétienne) est restée célèbre dans les Annales musulmanes. La dynastie des Abbassides venait d'être fondée. La défaite du meilleur général des Merwanides, Yézid ben Hobaïrah, les ardentes prédications d'Abou Moslim, appuyées sur une suite de victoires, avaient dissipé les derniers doutes sur la réalité du testament de l'imam Ibrahim. Son légitime héritier était bien son frère Abou'l-Abbas, celui que ses cruautés firent surnommer *Saffah* « le sanguinaire. » Abou'l-Abbas, sortant du Khoraçân où il s'était tenu caché, arriva en grande hâte à Koufah et se fit reconnaître des principaux officiers. Après quelques hésitations, Abou Salamah, leur chef, finit par céder, et, le 15 du mois rebi' II (novembre de la même année), le nouveau khalife se rendit en grande pompe à la mosquée. Après avoir récité la *khotba* debout, pour protester une fois de plus contre les Omeyyades, qui avaient coutume de rester assis

lorsqu'ils accomplissaient cette cérémonie, il adressa au peuple une harangue énergique. Son oncle Daoud ben Ali, qui se tenait dans la chaire une marche au-dessous du souverain, ajouta ses exhortations à celles du khalife, et la cérémonie se termina aux acclamations de la foule, qui criait : « Cousin du Prophète, honneur à toi, tu viens de rétablir la sainte coutume[1] ! » Au moment où Saffah descendait de la chaire, Seïd Himyari sortit des rangs de l'assistance, et, se plaçant devant lui, récita une pièce de vers dont voici un fragment :

دونكموها يا بنى هاشم   فجدّدوا من عهدها الدارسا
دونكموها لا على كعب من   كان عليكم ملكها نافسا
دونكموها فالبسوا تاجها   لا تعدموا منكم له لابسا
لو خُيّر المنبر فرسانَه   ما اختار الّا منكم فارسا
قد ساسها قبلكمُ ساسة   لم يتركوا رطبًا ولا يابسا
ولستُ من ان تملكوها الى   مهبط عيسى فيكمُ آيسا

Elle est à vous cette royauté, enfants de Haschem, rendez-lui son prestige effacé.

Elle est à vous, mais non pour suivre les traces de ceux dont le pouvoir vous a été si funeste.

[1] Ces détails sont empruntés à *Maçoudi*, t. VI, p. 88. La harangue de Saffah est citée textuellement par Ibn el-Athîr, qui ajoute que la cérémonie eut lieu le 12 de rébi' Ier ; voy. *Kamil*, t. V, p. 314 et suiv. ; même date chez Ibn Khaldoun, édition de Boulak, t. III, p. 129.

Elle est à vous, prenez la couronne et puissiez-vous ne manquer jamais d'héritiers à qui la transmettre!

Si la chaire (*minber*) avait pu choisir ceux qui l'occupaient, elle n'en aurait pas voulu d'autres que vous.

Les chefs qui vous ont précédés au pouvoir n'ont rien laissé derrière eux (littéralement : ni frais ni sec).

Je ne désespère pas que vous possédiez le trône jusqu'au jour où Jésus descendra sur la terre.

Saffah fut enchanté de ce panégyrique. «Isma'îl, dit-il au poëte, fixe toi-même ta récompense. — Prince des croyants, répondit Seïd, veuillez conférer le gouvernement de la Susiane à Suleïman ben Habib.» Le prince lui accorda sa demande[1].

Notre poëte se tint sans doute à l'écart pendant le règne du deuxième khalife abbasside Mansour. La cruauté avec laquelle ce prince réprima la révolte d'un arrière-petit-fils de Huçeïn, Mohammed Mehdi, surnommé *l'âme pure*, les représailles qu'il exerça contre Ibrahim, frère de Mohammed, ne pouvaient lui concilier les sympathies d'un homme qui professait un culte si passionné pour la famille d'Ali. En une seule circonstance, le poëte fit violence à sa répulsion secrète et se montra à la cour.

[1] Le récit qu'on vient de lire a pour auteur un chroniqueur de quelque renom, Ibn Aïschah, mort en 227. Je suis porté à croire que le narrateur, voulant embellir son histoire et donner une haute idée du crédit dont jouissait le poëte, a ajouté de son chef ce dernier détail; car on n'en trouve la confirmation chez aucun annaliste. Au contraire, Ibn el-Athîr et Ibn Khaldoun assurent que, peu après son avénement au trône, Saffah conféra le gouvernement de la Susiane à son oncle paternel Isma'îl ben Ali. (Voir notamment *Kamil*, t. V, p. 343.)

Ce fut en 147 de l'hégire, lorsque Mansour institua solennellement son fils Mehdi en qualité d'héritier présomptif[1]. Et encore, en s'imposant cet acte d'apparente courtisanerie, eut-il l'habileté de le faire servir à la satisfaction de ses haines contre les persécuteurs de la maison d'Ali.

Selon l'usage, Mehdi avait ordonné que d'abondantes largesses fussent distribuées à l'occasion de la dignité qui lui était conférée. Plusieurs membres de la famille de Haschem en avaient reçu leur part, et la distribution allait continuer parmi tous les Koreïschites lorsque Seïd se présenta chez Réby', chambellan et favori du prince. Il lui remit un pli cacheté et le conjura de le faire parvenir le plus tôt possible à son maître, en ajoutant qu'il s'agissait d'une affaire importante. L'officier porta aussitôt la dépêche chez Mehdi : le jeune prince l'ouvrit et y lut les vers que voici :

قل لابن عباس سمىّ محمّد
لا تعطينّ بنى عدىّ درهما
احرم بنى تيم بن مرّة انهم
شرّ البريّة آخرًا ومقدّما
ان تعطهم لا يشكروا لك نعمةً
ويكافئوك بأن تذمّ وتشتما

[1] On peut voir dans Ibn el-Athîr, t. V, p. 441, les causes politiques qui déterminèrent le choix du khalife. Comparer son récit avec celui du *Kitab el-Ouyoun*, édition de Goeje, p. 257.

وان ائتمنتَهمُ او استعملتَهم
خانوك واتّخذوا خراجك مغنما

ولئن منعتَهمُ لقد بدؤكم
بالمنع اذ ملكوا وكانوا اظلما

منعوا تراث محمّد اعمامَه
وبنيه وابنتَه عديلة مريما

وتأمّروا من غير ان يستخلفوا
وكفى بما فعلوا هنالك مأثما

لا يشكروا لمحمّد انعامَه
أفيشكرون لغيره ان انعما

والله منّ عليهمو بمحمّد
وهداهُمُ وكسا الجنوب واطعما

ثم انبروا لوصيّه ووليّه
بالمنكرات فجرّعوه العلقما.

Dites au fils d'Abbas : Ô toi qui portes le nom de Mohammed, garde-toi de donner un seul dirhem à la race de Adi.

Refuse tes dons aux enfants de Taïm ben Morrah[1], qui furent de tout temps l'opprobre de la race humaine.

Si tu leur donnes, loin d'accepter tes bienfaits avec reconnaissance, ils te les rendront en calomnies et en outrages.

Si tu leur accordes ta confiance et des emplois, ils te

[1] Adi et Morrah étaient fils de Kaab ben Lowayi. C'est de cette sous-tribu koreïschite que le khalife Abou Bekr tirait son origine. (*Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 33.)

trahiront et se jetteront sur l'impôt qui t'est dû, comme sur une proie.

Repousse-les donc. Ne vous en ont-ils pas donné l'exemple lorsqu'ils régnaient, ces despotes criminels?

Ils ont ravi l'héritage du Prophète à ses oncles, à ses fils et à sa fille Fatimah, l'égale de Marie (mère de Jésus).

Ils ont régné sans être appelés au trône, et les attentats qu'ils ont commis sont contre eux une charge suffisante.

Ils ont reçu les dons de Mohammed sans le remercier, comment remercieraient-ils un autre bienfaiteur?

Dieu leur avait donné Mohammed, qui les combla de bienfaits, les vêtit et les nourrit;

Et pourtant ils ont renié outrageusement son légataire, son ami (Ali), et l'ont abreuvé d'amertume.

Cette pièce, au dire de l'auteur de l'*Aghani,* était fort longue, et quelques vers étaient empreints d'une telle violence contre la mémoire des compagnons du Prophète qu'on les a supprimés du recueil. Quoi qu'il en soit, elle fit une si vive impression sur l'esprit de Mehdi qu'il ordonna aussitôt d'arrêter la distribution des donatives. Ce prince était naturellement généreux, et il fallait que l'éloquence du poëte eût été bien persuasive pour lui inspirer une pareille résolution. Lorsque ses courtisans se furent retirés, il fit appeler l'auteur, le reçut avec bonté et lui dit en souriant : « Tu le vois, Seïd, j'ai suivi tes conseils[1]. »

[1] *Aghani,* VII, p. 9. — On trouve ailleurs, p. 14, un fragment de vers adressés par Seïd au khalife Mehdi après qu'il eut donné le titre d'héritiers présomptifs à ses fils Hadi et Reschîd. Ce morceau, qui est sans doute de l'année 166 de l'hégire, n'offre rien de saillant ni par la diction, ni par le sujet, et il ne m'a pas paru mériter d'être traduit.

Autant le Seïd se montrait réservé d'habitude dans ses rapports avec la nouvelle dynastie, autant il recherchait avec empressement les occasions de manifester son dévouement pour la postérité d'Ali. Un petit-fils de Huçeïn vivait fort retiré à la Mecque et à Médine. C'était Abou Abd Allah Dja'far, fils de Mohammed, celui-là même que les Schiites vénèrent sous le nom d'*imam Sadik.* Ce pieux personnage (né en 80, mort en 148 de l'hégire) était allié aussi à la famille d'Abou Bekr par sa grand'mère Oumm-Asmah, qui était la petite-fille de ce khalife. Il semble que le souvenir de cette origine ait maintenu l'imam dans une sorte de neutralité au milieu des luttes qui déchiraient la nation musulmane. Son impartialité fut si grande, il désapprouva si hautement les exagérations de ses partisans, que l'auteur du *Nudjoum* n'hésite pas à déclarer que « la conduite de l'imam Sadik est la condamnation des Rafédites[1]. » Mais le sang de Huçeïn et du fils de la Hanéfite coulait dans ses veines, et il avait dès lors droit aux hommages de tous ceux qui faisaient profession de schiisme. Un jour, le Seïd lui fit demander audience. Les femmes s'étant retirées *derrière le rideau,* on introduisit le poëte. Il salua, fut invité à s'asseoir et récita ces vers :

امرر على جدث الحسين فقل لاعظمه الزكيه
آأعظما لا زلت من وطفآء ساكبة رويه

[1] *Nudjoum*, édition Juynboll, t. II, p. 398.

واذا مررت بقبره فاطل به وقف المطيه
وابك المطهر للمطهر والمطهرة النقيه
كبكاء معولة اتت يوما لواحدها المنيه

Passe devant la tombe de Huçeïn et dis à ses restes vénérés :

« Ossements sacrés, qu'une pluie abondante vous rafraîchisse! »

Passe devant cette tombe et arrête longtemps les pas de ta monture.

Pleure le fils sans tache d'un père et d'une mère si purs,

Pleure comme une veuve désolée à qui la mort a ravi subitement son fils unique.

Cette tirade, prononcée d'un ton ému, ne pouvait manquer son effet. Des cris déchirants se firent entendre dans le harem; l'imam lui-même pleurait à chaudes larmes, et il dut faire signe au poëte d'interrompre son chant.

Faut-il s'étonner après cela que l'imam Sadik, malgré son austérité, se soit montré d'une indulgence excessive pour les écarts de conduite du Seïd? Un jour, un savant théologien, nommé Fodhaïl Rassan[1], alla faire une visite à Sadik, qui venait d'ap-

[1] *Aghani*, p. 13. فضيل الرسّان. Ce Fodhaïl, fils de Zobeïr, selon l'auteur du *Fihrist* (t. I, p. 178), fut un des principaux docteurs de la secte zeïdite. Au contraire, Schahristani affirme qu'il fut le disciple d'Abou'l-Djaroud, fondateur de la secte des Djaroudites. Cette secte s'éloignait des autres groupes schiites en ce qu'elle soutenait que le Prophète avait désigné l'imam par l'énumération de ses qualités, mais sans le nommer expressément. (Schahrist. t. I,

prendre la mort de son oncle paternel Zeïd. Pour lui exprimer ses sentiments de condoléance, Fodhaïl ne sut mieux faire que de réciter le fragment suivant d'une kaçideh du Seïd :

فالناس يوم البعث راياتهم   خمس فمنها هالك اربع
قائدها العجل وفرعونهم   وسامرىّ الامّة المُفظع
ومارق من دينه مخرج   اسود عبد اللكع اوكع
وراية قائدها وجهه   كانّه الشمس اذا تطلع

Au jour de la résurrection, les hommes auront cinq bannières, mais quatre d'entre elles seront condamnées au feu éternel :

Celle que conduit le veau, celle du Pharaon, celle du Samaritain odieux,

Celle de l'hérétique, qui a abjuré sa foi, l'homme noir, l'esclave vil et stupide (Omar).

Mais le chef de la cinquième (Ibn Hanefyeh) aura le visage resplendissant comme le soleil à son lever.

— « De qui sont ces vers? demanda l'imam. — Du Seïd Himyarite. — Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et ses grâces! ajouta l'imam. — Prenez garde, reprit Fodhaïl, l'homme pour qui vous invoquez la protection de Dieu ne s'abstient pas de boire du *nébid*. — Entendez-vous par là le vin de raisin? demanda l'imam. — Oui. — Et qu'im-

p. 118.) L'*Aghani* donne une autre variante du même récit; mais celle-ci est apocryphe (*ibid.* p. 8), puisque Fodhaïl annonce à l'imam Sadik la mort du poëte. Or on verra plus loin que les témoignages les plus sûrs placent la mort du Seïd en 173, c'est-à-dire vingt-cinq ans après le décès de l'imam.

porte? est-il une faute si grave que Dieu ne pardonne à ceux qui aiment Ali? »

Nous avons dit précédemment que le Seïd, chassé de la maison paternelle à la suite de dissentiments religieux, avait trouvé un asile chez Okbah ben Salem. Quelques années plus tard, sous le règne de Mansour, nous le retrouvons de nouveau chez ce protecteur dont l'assistance ne lui fit jamais défaut. Nommé gouverneur de Basrah en 147 (764 de J. C.), Okbah avait beaucoup à faire pour se concilier les sympathies d'une ville où la cause d'Ali gagnait chaque jour du terrain. Le rôle qu'il avait joué pendant la révolte de Mohammed Mehdi et celle de son frère Ibrahim n'était pas de nature à le faire aimer de ses administrés. Envoyé à la Mecque comme agent secret pour surveiller les menées des Alides, chargé ensuite de poursuivre les derniers partisans d'Ibrahim, le zèle qu'il déploya dans ces différentes missions avait contribué au triomphe du khalifat. Lorsqu'il prit en main le gouvernement de Basrah, l'habile fonctionnaire comprit qu'il ne se ferait tolérer de cette population remuante qu'en affichant un respect profond pour la cause qu'il avait autrefois combattue. Personne ne pouvait mieux servir ses intérêts qu'un poëte dont les chants jouissaient d'une popularité immense. Aussi non-seulement lui accordait-il ses grandes et petites entrées au palais, mais il le comblait aussi de gratifications et de cadeaux. Un certain Abou'l-Khilal, surnommé *Ataki*, parce qu'il était le doyen de la famille d'Atik, branche

is sur eux

nseils et mon
rverai le nom

moigne à cette
de mépris.
isis l'ombre fugi-
ucune protection),
ecurité et à ta répu-

effrayé de la me-
ers. Les satires du

éviation pour يا صاحبي.
s grammairiens ترخيم;
dernière lettre d'un nom
l'on peut dire يا مال ou
يا عمار (*Kamous turc*). Un
e l'exemple d'une abrévia-

أصاحِ ترى برقًا أُريكَ ومـ

ois sa lueur à travers les
une main qui s'agite. »
ommentaire fait remarquer
e d'un mot où l'influence
dernière lettre, s'étende
me suffixe. — On cite
s radicales auraient dis-

ذ

s a Moutali' et Aban,
parait difficile à ad-
sage dans mon com-

تتمّ صلاتى بالصلاة عليهمِ
وليست صلاتى بعد ان اتشهّدا
بكاملةٍ ان لم اصلِّ عليهمِ
وادع لهم ربًّا كريمًا مجّدا
بذلتُ لهم وُدّى ونصحى ونصرتى
مدى الدهر ما سُمّيتُ يا صاح سيّدا
وانّ آمرَأً يلحى على صدق وُدّهم
احقّ واولى فيهمِ ان يفنّدا
فان شئتَ فاختر عاجل الغمّ ظلّةً
والّا فامسك كى تُصانَ وتُحمَدا

Si je ne respectais pas les héritiers de Mohammed et le pacte solide qu'il a conclu le jour de *Ghadîr*[1],

Je ressemblerais à l'homme qui achète l'erreur au prix de la vérité et qui, après avoir adoré Dieu, se fait chrétien ou juif.

Que m'importe la race de Taïm et d'Ady, mes seuls maîtres en Dieu sont les enfants d'Ahmed.

Ma prière n'est complète que par l'invocation de leur nom; après la profession de foi, cette prière ne serait pas

[1] Allusion aux paroles : «Celui qui me reconnaît pour maître, reconnaît également Ali, etc.;» paroles que le Prophète aurait prononcées en rencontrant Ali à l'*Étang de Khoumm*, entre la Mecque et Médine. (Voir *Mou'djem el-Bouldan*, II, 471; *Chrest. arabe* de Sacy, t. I, p. 193.) Cette tradition, rejetée avec raison par les orthodoxes, est une de celles sur lesquelles les Schiites fondent la légitimité du pouvoir spirituel et temporel dévolu à l'*imam*. Voir notamment *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs*, par M. S. Guyard, p. 222.

Parfaite si je ne priais pour eux, si je n'appelais sur eux les bénédictions du Dieu bienfaisant et glorieux.

Je leur prodiguerai mon dévouement, mes conseils et mon aide aussi longtemps, ô mon ami[1], que je conserverai le nom de *Seïd*.

Celui qui blâme l'amitié sincère qu'on témoigne à cette famille est parmi les hommes le plus digne de mépris.

(S'adressant à Abou'l-Khilal) Et toi, choisis l'ombre fugitive du nuage (c'est-à-dire ne compte sur aucune protection), ou bien garde le silence si tu tiens à ta sécurité et à ta réputation.

L'imprudent contradicteur fut effrayé de la menace que renfermait ce dernier vers. Les satires du

[1] Le texte porte يا صاح, qui est une abréviation pour يا صاحبي. Cette licence poétique est nommée par les grammairiens ترخيم; elle consiste dans le retranchement de la dernière lettre d'un nom ou d'un mot mis au vocatif. C'est ainsi qu'on peut dire يا مال ou bien يا عثم au lieu de يا مالك et de يا عثمان (*Kamous turc*). Un vers de la *Moallakah* d'Imrou'l-Kaïs offre l'exemple d'une abréviation semblable à celle de notre texte :

أصاحِ ترى برقًا أُرِيكَ وميضه   كلمع اليدين فى حَبِيٍّ مُكَلَّلِ

«Ô mon compagnon, vois l'éclair, vois sa lueur à travers les nuages couronnés de feu, rapide comme une main qui s'agite.»

(Arnold, *Septem moallakat*, p. 31.) Le commentaire fait remarquer à ce propos qu'il n'y a pas d'autre exemple d'un mot où l'influence du *tarkhîm*, c'est-à-dire de l'élision de la dernière lettre, s'étende aussi sur le pronom qui lui est attaché comme suffixe. — On cite cependant un vers de Lebîd dans lequel deux radicales auraient disparu du même mot :

درس المنا بمتالع فابان

«Les traces du campement se sont effacées à Moutali' et Aban, etc.» المنا serait ici pour المنازل, ce qui me paraît difficile à admettre. Je reviendrai prochainement sur ce passage dans mon commentaire des *Colliers d'or* de Zamakhschari.

Seïd faisaient de cruelles blessures; aussi n'eut-il rien de plus pressé que d'implorer la protection d'Okbah. Ce dernier ne la lui refusa pas, mais à la condition qu'il s'abstiendrait désormais de la plus légère médisance à l'égard de son poëte favori.

C'est probablement à la même époque que le Seïd eut occasion de donner à un membre de la famille d'Ali une sévère leçon de tact et de respect. Dans l'entourage du gouverneur de Basrah, se trouvait un fils de Suleïman ben Ali qui, chose bizarre, faisait bon marché des droits de sa race. Un jour, les courtisans, réunis dans la grande salle d'audience, attendaient le passage d'Okbah, qui allait sortir pour quelque cérémonie officielle. Le jeune fanfaron aperçut le Seïd dans leurs rangs; il marcha droit à lui et lui dit d'un ton provocateur : « Le plus grand des poëtes, à mon avis, est celui qui a dit :

مُحَمَّد خيرمن يمشى على قدم   وصاحباه وعثمان ٱبن عفّان

Les meilleurs parmi ceux qui marchent sur cette terre sont Mohammed, ses deux compagnons et Othman, fils d'Affan[1]. »

L'Himyarite bondit d'indignation : l'inspiration ne lui faisait jamais défaut quand il s'agissait de défendre ceux auxquels il avait consacré son talent. « Tu mens, s'écria-t-il avec fureur, le plus grand des

[1] En d'autres termes, les trois premiers khalifes, surnommés *raschidoun* « orthodoxes, » ceux-là mêmes dont les Schiites maudissent le nom, les considérant comme usurpateurs des droits d'Ali.

poëtes est l'auteur de ces vers, » et il improvisa ceux que voici :

سائل قريشًا بها ان كنتَ ذا عَمَّةٍ
من كان اثبتها فى الدين اوتادا
من كان اعلمها علمًا واحلمها
حلمًا واصدقها قولاً وميعادا
ان يصدقوك فلم يعدوا ابا حسن
ان انت لم تلقَ للابرار حُسَّادا

Interroge Koreïsch si tu es dans le doute; demande à cette tribu quel homme eut de plus solides assises dans la religion,

Qui fut le plus instruit, le plus doux d'entre eux, le plus sincère dans son langage et ses promesses.

S'ils te disent la vérité, ils n'iront pas au delà du père de Haçan (Ali), et puisses-tu ne pas rencontrer les détracteurs des héros de la foi[1]!

Puis, prenant à partie le Haschémite, étourdi par cette vive riposte : « Jeune homme, ajouta-t-il, vous êtes en vérité plein de respect pour la mémoire de vos ancêtres! Quoi! c'est vous qui cherchez à la ternir! C'est vous qui dénigrez les chefs de votre race et leur faites la guerre! C'est vous qui refusez à ceux

[1] La même citation ne renfermant pas moins de dix vers est donnée par Maçoudi (t. V, p. 42) comme tirée d'une élégie du Seïd Himyarite. Les leçons indécises de nos principales copies nous ont égaré sur le sens de ce dernier vers dans notre édition des *Prairies d'or*.

dont le sang coule dans vos veines une supériorité que vous attribuez à des étrangers! Le Prince des croyants ne tardera pas à être édifié sur vos belles opinions et vous donnera la récompense à laquelle vous avez droit. » Le jeune étourdi ne voulut pas en entendre davantage : il s'esquiva avant l'arrivée de l'émir et quitta la ville. Okbah, instruit par son agent secret[1] de ce qui venait de se passer, récompensa généreusement le poëte qui, par ses chaleureuses improvisations, réconciliait peu à peu Basrah avec son gouverneur[2].

C'est encore sous le règne de Mansour et vers la fin de ce règne que nous devons placer le récit des démêlés de notre poëte avec un des magistrats les plus respectés de son siècle. Saouar ben Abd Allah, qui avait déjà rempli les fonctions de grand juge à Basrah en 150 de l'hégire[3], lorsque Okbah gouvernait cette province, fut réintégré dans le même poste

[1] صاحب خبره, dit le texte de l'*Aghani*, t. VII, p. 19. Le khalife et les gouverneurs de province avaient à la cour et dans les principales villes de l'empire des émissaires qui les tenaient au courant de tout ce qui se passait. Le directeur du *Bérid*, c'est-à-dire de la poste d'État, était chargé de réunir et de transmettre au khalife les informations que ces agents lui faisaient parvenir de tout côté. (Voir notre introduction au *Livre des routes* d'Ibn Khordadbeh, p. 10.)

[2] Okbah ben Salem, nommé gouverneur de Basrah en 147, fut destitué quatre ans plus tard pour avoir agi avec trop de mollesse dans son expédition contre les hérétiques du Bahreïn. Il périt assassiné à Bagdad en 167 (783-784 de J. C.). Son nom est écrit fautivement عتبة dans l'édition de M. Tornberg (*Kamil*, t. V, p. 446); mais la bonne leçon se trouve en note. (Voir aussi l'*Histoire d'Ibn Khaldoun*, t. III, p. 201.)

[3] C'est du moins ce qu'affirme Ibn el-Athîr, t. V, p. 455.

en l'année 156. Une affaire litigieuse fut portée devant lui, et, par hasard, le poëte himyarite se trouva cité parmi les témoins. C'est à quoi il ne tenait guère : ses opinions hétérodoxes, d'une part, sa réputation de débauché et de buveur, d'autre part, lui interdisaient l'entrée du tribunal. Aussi il n'épargna aucune démarche et alla jusqu'à offrir de l'argent au plaideur pour se dispenser de cette corvée; mais ses sollicitations furent vaines. Il comparut donc devant le juge et prêta serment. Saouar, qui ne le connaissait pas personnellement, eut des soupçons. « Ne serais-tu pas, lui dit-il, un certain Seïd Himyari? » Le témoin baissa la tête en signe d'affirmation. « Malheureux, s'écria le juge, que Dieu te pardonne d'avoir osé porter témoignage en notre présence! Sors d'ici, je n'ai pas le droit de recevoir ta déposition. » Seïd s'éloigna la rage dans le cœur. Mais il n'était pas homme à en rester là : il composa *ab irato* une venimeuse satire dénonçant Saouar ben Abd Allah « comme le plus détestable des juges. » Au reçu du pamphlet, Saouar courut chez le khalife Mansour, qui résidait alors à Djisr. De son côté, le poëte, peu rassuré sur les suites de cette affaire, l'avait précédé chez le prince, et, profitant de la faveur qu'on lui témoignait à la cour, il obtint la permission de réciter une pièce nouvelle. En voici un fragment :

قل للامام الذّى يُنجى بطاعته

يوم القيامة من بحبوحة النارِ

لا تستعينَ جزاك اللّه صالحةً
يا خير من دبّ فى حكم بسوّارِ
لا تستعن بخبيث الرأى ذى صلف
جمّ العيوب عظيم الكبر جبّارِ
تضحى الخصوم لديه من تجبّره
لا يرفعون اليه لحظ ابصارِ
تيهًا وكبرًا ولولا ما رفعتَ له
من ضبعه كان عين الجائع العارى

Dis (ô poëte), dis à l'imam à qui il faut obéir po aux flammes de l'enfer, quand viendra le jour rection,

Dis-lui : « Que Dieu te récompense, ô le hommes! ne favorise pas les arrêts de Saouar.

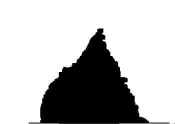
« Ne favorise pas cet esprit pervers et arrog de tous les vices, ce despote plein de superb

« Son orgueil est si grand que les plaideu les yeux en sa présence.

« Quelle vanité, quel orgueil! Et pourta donné le pouvoir à son bras, cet homme mendiant affamé et nu! »

Sur ces entrefaites, on annonça l sourit en le voyant entrer et lui oublié l'histoire d'Yas, fils de Mo'a

[1] Yas, grand juge de Basrah sous le rè Azîz; la perspicacité et la finesse de s proverbiales; voir, par exemple, les *Séan* Basrah, biographie de ce personnage, mort en 12



pas pourquoi il accepta le témoignage de Farazdak? Imprudent, qui oses t'exposer au ressentiment d'un poëte tel que le Seïd! » Mais le khalife ne pouvait oublier non plus qu'il devait maintenir le respect dû au magistrat; il appela l'Himyarite, lui ordonna de faire des excuses et ne se retira que lorsque les deux adversaires se furent réconciliés, du moins en apparence.

Des souvenirs de famille s'opposaient d'ailleurs à une réconciliation sincère. Le Seïd, en sa qualité de Yéménite, tirait son origine de la grande tribu d'Azd, laquelle, dans ces temps à demi fabuleux que les Arabes nomment *djahèlyeh* « l'âge d'ignorance, » avait eu de fréquents démêlés à main armée avec les Benou Temîm, dont le juge Saouar descendait par la sous-tribu des Benou'l-Anbar. Une tradition fâcheuse pesait sur la mémoire de ces derniers[1]. On racontait que, les Benou'l-Anbar s'étant rendus en députation chez le Prophète parmi les délégués d'autres tribus, l'aïeul de notre juge, un certain Anazah, fils de Nebb, aurait volé une chèvre appartenant à la famille de Mahomet. Le méfait ne tarda pas à être découvert et valut à son auteur le sobriquet injurieux de *sarik al-'anz* « voleur de

likan, texte publié par M. de Slane, p. 119. (Cf. Ibn Kotaïbah, p. 237, et *Nudjoum*, I, p. 320.) Je n'ai pas réussi à éclaircir le fait auquel il est fait allusion ici; je laisse à M. R. Boucher, le savant éditeur du *Divan* de Farazdak, le soin d'expliquer cet épisode de la vie de son poëte favori.

[1] Je n'en ai trouvé aucune trace chez les historiens, mais Ibn Doreïd y fait une brève allusion dans ses *Généalogies*, p. 132, note.

chèvre. » Sans s'inquiéter du plus ou moins d'authenticité de cette légende, qui n'est peut-être qu'un jeu de mots étymologique, le poëte s'en empara et en tira un bon parti. Le rhapsode Isma'ïl ben Sahir a conservé une pièce de vers où elle figure. Le récit dans lequel il l'a encadrée offre, il est vrai, plus d'un trait de ressemblance avec celui qu'on vient de lire, et pourrait n'en être qu'une simple variante. Mais, outre qu'il renferme de nouveaux détails, il a le mérite de provenir d'un contemporain du Seïd. Voici donc les propres paroles de cet Isma'ïl[1] :

« Le khalife Abou Dja'far Mansoûr, pendant qu'il résidait à *Djisr*[2], réunit un jour plusieurs personnages distingués, entre autres Saouar ben Abd Allah el-Anazi, grand juge de Basrah. Debout devant le prince, Seïd Himyari récitait une poésie dans laquelle se trouvaient ces vers :

انّ الاله الّذى لا شىء يشبهه
اعطاكم الملك للدنيا وللدين
اعطاكم الله ملكا لا زوال له
حتى يُقاد اليكم صاحب الصين
وصاحب الهند مأخوذا برمّته
وصاحب الترك محبوسا على هون

[1] *Aghani*, t. VII, p. 16.

[2] Le Pont ou la Chaussée : c'était le nom d'un faubourg de Basrah, sur les bords du Chatt el-Arab.

Le Dieu qui n'a pas de semblable vous a donné la royauté du monde et celle de la religion;

Dieu vous a accordé un empire qui ne finira pas avant qu'on vous amène captif le roi de la Chine,

Le roi de l'Inde conduit par le licou, et le roi des Turcs prisonnier et accablé de honte.

Mansour écoutait avec délices cette prédiction de son panégyriste. Les Arabes attribuaient au poëte, comme les Latins au *vates*, une certaine vision prophétique des choses de l'avenir[1]. Tandis qu'il promenait ses regards sur l'auditoire saisi d'une admiration plus ou moins officielle, il remarqua le grand juge. Livide de colère, le visage contracté, Saouar se tordait les mains dans le paroxysme de la fureur. Mansour voulut connaître la cause d'une pareille émotion chez un homme auquel ses fonctions faisaient d'ordinaire un masque d'impassibilité. « Prince des croyants, s'écria Saouar, cet homme a sur les lèvres des paroles qui ne répondent pas aux sentiments secrets de son cœur. Je le jure, Sire, cet homme vient de mentir; le maître auquel il rend hommage, ce n'est pas vous! — Doucement, répliqua Mansour, celui que tu attaques avec cette violence est mon poëte et mon *client*. En aucune circonstance il ne m'a laissé douter de sa sincérité, de ses intentions loyales et pures. » Enhardi par le suffrage du maître, Seïd prit alors la parole : « Oui, Prince des croyants, s'écria-t-il, je n'ai jamais payé

[1] Le nom même de la poésie *schi'r* vient de la racine *scha'r* « connaître, savoir. »

à d'autres le tribut de respect qui vous est dû, et ce n'est pas dans ma famille que j'aurais trouvé des leçons de forfaiture. — Tu dis vrai, » fit Mansour. Le poëte continua en désignant Saouar : « Les anciens ennemis de Dieu et de son Prophète, les voilà : c'est cet homme, c'est sa famille. N'est-ce pas eux qui, cachés derrière le parc au bétail, osèrent apostropher l'Apôtre ? N'est-ce pas pour leur confusion éternelle que fut révélé le verset : « Mais la plupart d'entre eux sont inintelligents[1] ? »

La discussion se prolongea longtemps encore en présence du khalife, et c'est sous l'impression de cette scène que le poëte composa une de ses plus célèbres satires. L'auteur de l'*Aghani* ne nous en donne que ce court fragment :

[1] Ce sont les derniers mots du verset 102, surate v, contre l'usage des Arabes polythéistes de fendre l'oreille des animaux qu'ils sacrifiaient ou qu'ils laissaient paître librement en l'honneur de leurs dieux. Voici l'intéressante remarque que fait Beïdawi au sujet de ce passage : « Lorsqu'une chamelle mettait bas cinq petits, dont le dernier était un mâle, les Arabes païens fendaient l'oreille de la mère et la laissaient en liberté, s'abstenant de la monter et de la traire. Quand ils étaient malades, ils faisaient vœu, s'ils guérissaient, de rendre une de leurs chamelles *saybah*, c'est-à-dire libre de toute servitude, comme la *bahirah*, nom qu'ils donnaient à la mère de cinq petits. Le petit d'une brebis leur appartenait si c'était une femelle ; ils l'offraient aux dieux si c'était un mâle. Dans le cas où la portée se composait d'un mâle et d'une femelle, ils disaient que, le mâle suivant la condition de la femelle, la portée entière leur appartenait. Enfin, l'étalon qui avait fécondé dix fois une chamelle était déclaré libre ; il restait au pâturage et défense était faite de le monter. » Il résulte du récit de l'*Aghani* que cet usage se perpétua chez les Benou Témîm, malgré les ordres formels du Prophète.

يا امين الله يا منصورُ يا خير الولاة
انّ سوّار بن عبد اللّه من شرّ القضاة
نَعثَلِيٌّ جَمَلِيٌّ لكُمُ غير مواتِ
جدّه سارق عنز فَجْرَةٌ من فَجَرات
لرسول الله والقا ذِفُه بالمنكرات
وابن من كان ينادى من وراء الحجرات
يا هناة آخرج الينا اننا اهل هَنات
مدحُنا المدح ومن نر م يصبْ بالزفرات
فاكفنيه لا كفاه اللّه شرّ الطارقات

Ô toi que Dieu a investi de sa confiance, Mansour, ô le meilleur des princes,

Sache que Saouar ben Abd Allah est le pire des juges,

Une hyène, un chacal qui ne vous rapportera rien de bon.

Son aïeul « le voleur de chèvres » fut un des calomniateurs du Prophète et osa proférer contre lui des outrages.

C'était le fils de celui qui, caché derrière l'enclos au bétail, criait :

« Eh là! viens à nous, nous sommes gens de ta sorte. »

La véritable louange est celle que je distribue, et celui que je frappe est en proie aux gémissements de la douleur.

Protége-moi contre cet homme, et puisse Dieu ne le point protéger contre les pires adversités!

Saouar s'étant plaint à Mansour de la violence de ces attaques, le prince exigea que le poëte allât faire ses excuses. Elles furent sans doute mal ac-

cueillies, car, peu de temps après, paraissait une nouvelle diatribe où se trouvaient ces vers :

اتيتُ دعيَّ بنى العنبر   اروم اعتذارًا فلم اعذر

فقلت لنفسى وعاتبتها   على اللؤم فى فعلها اقصر

أيعتذر الحرّ مما اتى   الى رجل من بنى العنبر

ابوك آبن سارق عنز النبى   وامّك بنت ابى جحدر

ونحن على رغمك الرافضونَ   لاهل الضلالة والمنكر

Je suis allé chez l'imposteur, qui se dit fils des Benou'l-Anbar, avec le désir de m'excuser et j'ai été repoussé.

Furieux contre moi-même, je me suis reproché en ces termes la bassesse de ma conduite :

Est-ce qu'un homme libre doit s'excuser d'une agression contre un des Benou'l-Anbar?

Ton père est le fils de celui qui vola la chèvre de l'Apôtre, ta mère est fille d'Abou Djahdar.

Quant à nous, je le dis à ta barbe, nous ne sommes hérétiques qu'aux yeux des partisans de l'erreur et du crime.

Il se peut que cette dernière satire n'ait point paru du vivant de Saouar; car le khalife, désirant mettre un terme au scandale, défendit à la fois au juge d'user de son pouvoir de magistrat contre son adversaire, et au poëte de poursuivre plus longtemps le magistrat de ses épigrammes.

Mais la mort de Saouar, arrivée en 157 de l'hégire, rendit au poëte sa liberté de langage. Le respect de la mort, si profond chez certaines races, n'exerce pas autant d'empire sur les Sémites, ou du

moins il est souvent dominé chez eux par la *vendetta*. — Un accident presque ridicule troubla la gravité des funérailles et fournit un aliment nouveau à la verve du Seïd. La tombe avait été creusée par mégardè à côté d'une fosse d'aisances, et le cercueil tomba dans cette fosse. Peu de jours après, un parent du Seïd, un nommé Ibad (fils de Habîb, fils de Mohalleb), mourut; le poëte composa une élégie de circonstance et y intercala les vers suivants, qu'il recommanda aux pleureuses de chanter à gorge déployée en passant devant la demeure habitée par la famille du juge :

يا من غدا حاملاً جثمان سوّارِ
من داره ظاعنًا منها الى النارِ
لا قدّس الله روحًا كان هيكلها
فقد مضت بعظيم الخزى والعارِ
حتى هوَتْ قعر برهوت معذّبة
وجسمه فى كنيف بين اقذارِ
لقد رأيت من الرحمن معجبةً
فيه واحكامه تجرى بمقدارِ
فآذهب عليك من الرحمن بهلتُه
يا شرّ حىّ براه الخالق البارى

Ô vous qui portez le cadavre de Saouar hors de son logis, cheminant vers l'enfer,

Que Dieu maudisse l'âme qui logeait dans ce corps! Elle s'en est allée chargée de honte et d'infamie,

Pour rouler au fond du *berhout*[1], où l'attendent les tourments, tandis que son corps gît au milieu des immondices d'une fosse.

Dieu nous a montré ainsi les miracles de sa puissance et la justice de ses décrets.

Va-t'en sous le poids de la malédiction divine, ô toi le rejeton le plus abject d'une tribu réprouvée par le créateur des mondes!

Il n'y avait certes pas beaucoup de courage à s'attaquer à un ennemi que la mort réduisait au silence, et la violence de ces injures posthumes serait sans excuse si nous ne savions par un témoignage contemporain que l'austère magistrat avait tramé un complot assez perfide contre Seïd. Des témoins à sa solde devaient affirmer par serment qu'ils avaient surpris l'Himyarite en flagrant délit de vol; le Koran est formel à cet égard, et la main qui avait écrit tant de satires sanglantes allait tomber sous le *khandjar* du bourreau lorsque la mort intervint à propos pour prononcer une ordonnance de non-lieu.

Malgré le charme que le Seïd, comme presque tous les poëtes ses contemporains, trouvait à la vie nomade, il avait une prédilection marquée pour le pays d'El-Ahvaz, l'ancienne Susiane, et il y faisait d'assez longues haltes. Par sa situation intermédiaire entre l'Irak et le Khoraçân, cette contrée se trouvait

[1] Puits infernal dans la vallée du Hadramaut, la gehenne des infidèles.

être un foyer de propagande pour les idées nouvelles. Le schiisme, s'il n'y dominait pas encore exclusivement, comptait de nombreux adhérents même parmi les agents politiques que les khalifes entretenaient dans ce pays. Un de ces agents, nommé Abou Bodjeïr ben Semmak el-Açedi[1], s'était déclaré le protecteur du poëte himyarite et lui faisait le meilleur accueil. Dans une de ses excursions à Ahvaz, l'Himyarite, au lieu de se rendre d'abord chez l'émir, comme l'étiquette et la reconnaissance lui en faisaient un devoir, préféra donner sa première journée à quelques amis, bohêmes et francs buveurs comme lui. Le temps s'écoula vite en si joyeuse compagnie, et lorsque Seïd songea à regagner son khân, la nuit était venue. La tête lourde et les jambes chancelantes, il cherchait à se reconnaître dans le dédale des ruelles de la ville lorsqu'il tomba au beau milieu du guet (*'assas*). La police en Orient est inflexible pour les ivrognes attardés, d'abord parce que la loi

[1] Je regrette de ne pouvoir donner aucun renseignement précis sur ce personnage qui, d'après l'*Aghani*, t. VII, p. 19, 22, etc., paraît avoir été gouverneur d'Ahvaz [illegible]. Je n'ai trouvé aucune mention de son nom ni dans les listes de promotion qu'Ibn el-Athir donne à la fin de chaque année, ni dans les paragraphes spéciaux qu'Ibn Khaldoun consacre aux gouverneurs de province. Il se peut que Abou Bodjeïr ait exercé ses fonctions pendant le règne de Mehdi, sous lequel l'administration des provinces fut fréquemment remaniée. — L'auteur du *Medjalis*, sur le témoignage d'Ibn Moutazz, substitue au nom d'Abou Bodjeïr celui de [illegible], mais comme cet agent mourut entre les années [illegible], il est impossible d'admettre l'opinion du [illegible] qui [illegible].

religieuse lui en fait un devoir, et ensuite parce qu'il y a toujours quelque profit à tirer des malheureux délinquants. Seïd fut appréhendé au corps et conduit en prison.

Dès le lendemain, lorsque la raison lui revint, il adressa un message à Yézid ben Med'our, ancien esclave que le gouverneur avait affranchi et auquel il témoignait une confiance particulière. Ce Yézid aimait beaucoup le Seïd; il savait par cœur pas mal de ses poésies et était toujours le bienvenu quand il les récitait devant son maître. Au reçu du message, il entre chez l'émir et lui dit : « Votre chef de police vient de commettre un abus de pouvoir que vous ne sauriez tolérer. — De quoi s'agit-il? » demande l'émir. Yézid ouvre la lettre que le prisonnier lui avait adressée et ajoute : « Écoutez ces vers que le Seïd m'envoie du fond de sa prison :

قف بالديار وحيّها يا مُربِعُ
وٱسأل وكيف يجيب من لا يسمعُ
انّ الديار خلت وليس بجوّها
الّا الضواج والحمام الوقعُ
ولقد تكون بها اوانس كالدمى
جمل وعزّةُ والرباب وبروعُ
حورٌ نواعم لا ترى فى مثلها
امثالهنّ من الصيانة اربعُ

فعرين بعد تألف وتجمع
والدهر صاح مشتت ما تجمعُ
فأسلم فانك قد نزلت بمنزل
عند الامير تضرّ فيه وتنفعُ
تؤتى هواك اذا نطقت بحاجة
فيه وتشفع عنده فيُشفّعُ
قل للامير اذا ظفرت بخلوة
منه ولم يك عنده من يسمعُ
هب لى الّذى احببتُه فى احمد
وبنيه انّك حاصد ما تزرعُ
يختصّ آل محمّد بمحبّة
فى الصدر قد طويت عليها الاضلعُ
قم يا آبن مذعور فانشد نكّسوا
خُضع الرقاب باعين لا ترفعُ
لولا حذار ابى بجير اظهروا
شنآءتَهم وتفرّقوا وتصدّعوا
لا تجزعوا فلقد صبرنا فاصبروا
سبعين عامًا والانوف تجدّعُ

Arrête-toi, pâtre, et salue ces *douars*, interroge-les; mais, hélas! sourdes à ta voix, comment pourraient-elles te répondre?

Elles sont désertes, et, au-dessus d'elles, dans les airs, planent les oiseaux au chant plaintif et les colombes passagères.

C'est là que demeuraient nos idoles chéries : Djeml, Yzzah, Ribab et Berou',

Houris charmantes, et, pour la chasteté, on ne saurait trouver quatre jeunes filles qui leur ressemblent.

Ces demeures, vides aujourd'hui, étaient animées et vivantes; c'est ainsi que le destin brise tout ce qui était uni!

Et, après ce début exigé par les traditions classiques de la vieille poésie, le poëte, abordant son sujet, continuait en ces termes :

Tu es sauvé, puisque te voilà l'hôte de l'émir dans une demeure où tu pourras nuire et récompenser.

Si tu l'implores, tes vœux seront exaucés; si tu intercèdes auprès de lui, il écoutera ta prière.

Dis (ô Yézid) à l'émir, dès que tu obtiendras une audience particulière loin de toute oreille indiscrète,

Dis-lui : « Accordez-moi la grâce de celui que j'aime, faites-le pour Ahmed et ses enfants. Vous récolterez ce que vous avez semé.

Cet homme a voué à la famille de Mohammed un attachement qu'il recèle au fond de son cœur. »

Lève-toi, fils de Med'our, et récite ces vers; aussitôt mes ennemis courberont leurs fronts humiliés et n'oseront plus lever les yeux.

Sans la crainte qu'Abou Bodjeïr leur inspire, ils manifesteraient leur haine et se répandraient comme un torrent déchaîné.

Ne craignez rien (ô mes amis); attendez avec patience comme nous, attendez encore soixante et dix années, et l'orgueil de nos ennemis sera abattu [1].

[1] C'est une allusion à la venue prochaine du *fils de la Hanéfite*, qui doit reparaître à la Mecque précédé de l'étendard du Prophète,

Cette requête poétique produisit sur Abou Bodjeïr tout l'effet que l'auteur en attendait. Le chef de la police fut appelé aussitôt en présence du gouverneur, qui lui fit de vifs reproches : « Tu as commis en mon nom, lui dit-il, un abus de pouvoir que je ne puis tolérer. Cours à la prison, informe-toi s'il y a parmi les détenus un homme nommé Abou Haschem; son identité reconnue, invite-le à monter sur ton cheval et conduis-le ici en marchant à ses côtés. » Cette mission et les témoignages de respect qu'il fallait prodiguer à un vagabond pris en flagrant délit d'ivrognerie n'étaient guère du goût de l'officier. Mais l'ordre du maître ne souffrait pas de réplique; il se dirigea donc sans tarder vers la prison, fit appeler le délinquant et lui répéta l'invitation de l'émir. Le Seïd déclara alors qu'il n'accepterait la liberté qu'à la condition qu'elle serait rendue à tous ceux qui avaient été arrêtés dans la journée précédente. L'agent de police retourna instruire le gouverneur de cet incident. Abou Bodjeïr fut touché de la générosité de son protégé. « Il nous

et rétablir la souveraineté de la famille d'Ali en triomphant de leurs ennemis. Dans une autre pièce de vers que l'*Aghani* ne cite pas, mais dont Maçoudi nous a conservé un fragment, on trouve ce passage :

« Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix années pour la durée de ta retraite. » (*Prairies d'or*, t. V, p. 183.)

Dans le récit que nous venons de traduire d'après l'*Aghani*, il y a une lacune assez considérable. On voit que la copie consultée par l'éditeur égyptien renfermait une interversion de feuillets, car la suite de la pièce, dont nous retranchons les deux derniers vers, se lit avec la fin de l'anecdote deux pages plus loin.

est impossible, dit-il, de ne pas consentir à ce qu'il demande; retourne sur tes pas, mets en liberté ses codétenus et donne-leur quelque argent. Cette mission te déplaît, je le sais; mais je l'ordonne : va et obéis. » L'officier s'inclina en protestant secrètement contre l'indulgence du prince. Peu d'instants après, le poëte se présentait devant le gouverneur. Celui-ci affecta d'abord quelque sévérité; il lui reprocha de n'avoir pas pris, dès son arrivée, le chemin du palais et d'être allé faire une orgie avec quelques débauchés de la ville. Le poëte s'excusa tant bien que mal; l'émir se laissa facilement toucher, donna à son protégé une somme d'argent et des chevaux et le retint pendant plusieurs jours au palais.

Abou Bodjeïr ne pouvait, il est vrai, se montrer bien sévère, puisqu'il avait favorisé lui-même chez le poëte himyarite son penchant pour la boisson défendue. Un jour Seïd se présente devant lui pâle, défait et avec une mine renfrognée. L'émir le questionne, et, après quelques hésitations, Seïd avoue que, par obéissance, il se privait de boire du vin depuis longtemps. — « Allons, reprend l'émir, puisque c'est pour toi une question de santé, je fermerai les yeux. — Prince, il ne m'en reste plus une bouteille. » Abou Bodjeïr ordonne à son secrétaire de faire un bon de deux cents cruches de vin cuit[1]. — « Voilà qui n'est pas bien dit, remarque Seïd. — Et pourquoi? — Parce que la règle de la bonne

[1] ميبختج. C'est la forme arabe du composé persan مى پخته; on appelait ainsi un sirop de raisin et de dattes, une variété du *nebîd*.

diction est de n'énoncer que le nécessaire, à l'exclusion des termes superflus. — Eh bien? — Eh bien, seigneur, vous auriez dû dicter à votre secrétaire « deux cents cruches de *meï* (vin), » en retranchant le mot *poukhtedj*, qui n'est qu'une redondance. » L'émir accepta la leçon en souriant et fit préparer un autre bon où le mot incriminé ne figurait plus [1].

Cette condescendance pour les faiblesses de son protégé lui faisait une obligation de le défendre contre des accusations plus graves lorsqu'elles venaient à se produire. Quelques musulmans fanatiques, de ceux qui étaient préposés à la garde des frontières [2], vinrent dénoncer le Seïd comme un Schiite déclaré. L'accusation n'avait en elle-même rien de bien grave aux yeux d'Abou Bodjeïr, qui avait une secrète inclination pour les doctrines nouvelles. Impatienté de l'insistance des dénonciateurs, il appela son favori Yézid ben Med'our et lui ordonna de réciter en leur présence différentes poésies du Seïd [3]. La récitation achevée, les adversaires du poëte déclarèrent qu'ils n'étaient rien moins que

[1] *Aghani*, t. VII, p. 23.

[2] من اهل الثغور. Les *ribath* ou édifices hospitaliers construits sur les frontières étaient une sorte de caserne-école où le courage et le patriotisme étaient entretenus à grands frais de prédications fanatiques. (Voir *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduction de M. de Slane, t. II, p. 201.)

[3] L'*Aghani*, *loc. cit.* p. 23, ne donne que le premier vers de trois *kaçideh* qu'il me semble inutile de traduire; ce sont les invocations habituelles aux demeures abandonnées, aux traces de campement effacées par les vents et les orages. Au siècle du Seïd, les souvenirs de la vie nomade étaient encore assez vivaces pour donner une certaine

convaincus de la pureté de ses croyances et qu'ils attendaient toujours la réponse aux griefs énoncés par eux. L'émir perdit patience : « Vous êtes des ânes! s'écria-t-il; les vers que vous venez d'entendre ne sont-ils pas la meilleure réfutation de vos indignes calomnies? Je le jure, si je ne craignais le ressentiment du Prince des croyants, je vous ferais à tous couper le cou. Sortez, et que Dieu vous refuse sa protection! » Le Seïd, informé de ce qui s'était passé et de la chaleur avec laquelle son protecteur l'avait défendu, lui adressa en guise de remerciements une poésie dont voici un passage :

اذا قال الامير ابو بجير   اخو اسد لمنشده يزيدا
طربتُ الى الكرام فهاتِ فيهم   مديحًا من مديحك اونشيدا
رأيت لمن بحضرته وجوهًا   من الشكّاك والمرجين سودا
كانّ يزيد ينشد بامتداح   ابا حسن نصارى او يهودا

Lorsque l'émir Abou Bodjeïr, l'allié d'Açed, dit à son récitateur Yézid :

« Mon cœur s'émeut pour la noble famille; récite-moi un panégyrique ou une élégie à sa louange. »

Aussitôt j'ai vu le visage des sceptiques et des *Murdjites* devenir livides en sa présence,

Et l'on eût dit que Yézid chantait les louanges d'Ali devant des Chrétiens ou des Juifs.

Pendant son séjour à Ahvaz, le bruit se répandit

saveur à ces formes de convention qui deviendront si froides sous la plume de Motenabby, d'Abou'l-Ala et des écrivains des basses époques.

que l'émir, absent de cette ville, venait de tomber dangereusement malade, et la nouvelle, passant de bouche en bouche, finit par s'aggraver au point qu'on annonçait déjà la mort d'Abou Bodjeïr. Elle fut accueillie par ses ennemis avec des acclamations de joie; le Seïd, outré de ces manifestations hostiles, composa à cette occasion une longue pièce de vers, dont quelques-uns ont été conservés dans le *Livre des chansons* :

تباشر اهل تَدمُرَ اذ اتاهم　　بحال اميرنا لهمو بشير
ولا لاميرنا ذنب اليهم　　صغير فى الحياة ولا كبير
سوى حبّ النبىّ واقربيه　　ومولاهم بحبّهم جدير
وقالوا لى لكيما يحزنونى　　ولكن قولهم إفكٌ وزور
لقد امسى اخوك ابو بجير　　بمنزله يُزار ولا يزور
وظلّت شيعة الهادى علىّ　　كانّ الارض تحتهمو تمور
فبتُّ كانّنى مما رمونى　　به فى قرّ ذى حلق اسير
اقول علىَّ للرحمن نذر　　صحيح حيث تحتبس النذور
بمكّة ان لقيتُ ابا بجير　　صحيحًا واللوآء له يسير

Le peuple de Tadmor[1] se réjouit quand le messager leur annonce la situation de notre émir.

[1] De Palmyre, c'est-à-dire un peuple d'infidèles. Palmyre, dit la légende musulmane, a été bâtie par les Génies pour Salomon, et ils y ont transporté le culte des idoles. Les magnifiques ruines de la cité de Zénobie ont frappé l'imagination des poëtes arabes depuis l'époque de Nabigha jusqu'aux temps modernes. (Voir les citations du *Mo'djem el-Bouldan*, s. v.)

Ce chef n'a commis à leur égard aucune faute grande ou petite durant sa vie;

Mais il aime le Prophète et ses proches comme il sied à leur client (*mawlą*) de les aimer.

Et ces impies m'ont dit pour m'attrister, mais leurs discours ne sont que calomnies et mensonges :

« Ton frère Abou Bodjeïr gît dans sa demeure recevant des visites qu'il ne rendra plus. »

Les partisans d'Ali « le guide du salut » ont senti la terre trembler sous leurs pas.

Ces blasphèmes m'ont fait passer une nuit d'angoisse comme celle d'un prisonnier jeté dans un cachot,

Et je me suis écrié : « Je jure d'offrir au Dieu de miséricorde une offrande, là où les offrandes ont coutume de s'offrir,

« A la Mecque, si je retrouve Abou Bodjeïr vivant et précédé de son étendard. »

L'auteur du récit qui précède ne dit pas si le vœu du poëte fut exaucé. On se consolerait facilement de cette lacune si l'*Aghani* avait su recueillir des renseignements positifs sur les derniers moments de notre héros et sur la date de sa mort. Malheureusement les incertitudes et les contradictions abondent dans la dernière partie de la notice. Il y a à cet égard deux versions bien distinctes. La première, celle qui doit inspirer le plus de confiance, puisqu'elle émane des deux rhapsodes cités dans le cours du récit, Abou Daoud et Isma'il « fils du magicien, » affirme que le Seïd mourut à Waçit. Un troisième traditionniste, Abou'l-Hodaïl, surnommé *Allaf*[1], cite à l'appui de leur témoignage le fait que

[1] Abou'l-Hodaïl Mohammed ben Abd Allah, scheïkh des Mo'tazelites de Basrah et auteur de plusieurs ouvrages relatifs à cette

voici : « Le khalife Abou Dja'far Mansour annonça en ces termes à son entourage la mort du Seïd : « Je viens d'apprendre que l'Himyarite est mort à Waçit et que les habitants lui ont refusé la sépulture : si la chose est vraie, je jure de brûler cette ville. »

Mais on constate chez ces témoins, du moins chez les deux premiers, une préoccupation qui l'emporte sur celle de la vérité historique. Ils cherchent à entourer de circonstances merveilleuses les derniers moments du poëte dont ils partagent les croyances. « Le Seïd, disent-ils, était atteint de pustules malignes (*scher'ah*) qui prirent à la longue un caractère gangréneux et déterminèrent sa mort. Au milieu d'une crise plus violente que les autres, il s'écria : « Ô mon Dieu, est-ce donc là la récompense de mon dévouement à la famille d'Ali? » Dès qu'il eut prononcé ces paroles, le feu de ses ulcères s'éteignit et le calme succéda à l'agitation. » — D'après une autre relation dont l'auteur de l'*Aghani* n'a pu vérifier la provenance, le Seïd, dans les angoisses de l'agonie, prononça ces deux vers :

برئت الى الاله من آبن اروى ومن دين الخوارج اجمعينا

ومن فعل يريب ومن فعيل غداة دعا امير المؤمنينا

En face de Dieu, je dis anathème à *Ibn Arwa*[1] et à la croyance des Kharédjites tous ensemble!

secte; né en 153, mort en 226 de l'hégire. (Voir Abou'l-Féda, II, p. 174; *Nudjoum*, p. 671.)

[1] C'est-à-dire Othman, le troisième khalife. Arwa, sa mère,

Anathème à la trahison et aux traîtres lorsque le Prince des croyants (Ali) appelait ses partisans!

Aussitôt après avoir murmuré ces paroles, Seïd poussa un grand cri et retomba inerte comme une pierre : il était mort. » Voici enfin ce que rapporte un quatrième témoin nommé Beschîr ben Ammar : « Nous étions réunis au chevet du Seïd le jour de sa mort. Une oppression très-douloureuse l'empêchait de parler; sa face était noire comme de la poix. Après une longue syncope, il revint à lui, rouvrit les yeux, et, dirigeant son regard vers la Mecque, il répéta trois fois ces paroles : « Prince des croyants (Ali), pourquoi torturer ainsi ton protégé? » Aussitôt une sueur blanchâtre découla de son front et inonda son visage, où elle s'aggloméra en gouttelettes semblables à des grêlons; peu d'instants après, il rendit le dernier soupir. »

Quant à la seconde version, elle est ainsi conçue : « Sentant ses derniers moments approcher, Seïd, qui demeurait alors dans le quartier Romaïlah[1] à Bagdad, avait envoyé un homme de confiance à la corporation des bouchers koufiotes établis à Bagdad, afin de les avertir de sa fin prochaine. Le messager comprit mal l'ordre qui lui était donné, et il se rendit d'abord dans le quartier des

était petite-fille d'Abd Mottalib et cousine du Prophète. (Cf. *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 95; *Prairies d'or*, t. IV, p. 251.)

[1] Voyez la description de ce faubourg de Bagdad dans Ya'koubi, p. 23.

courtiers[1]. Il y fut reçu avec force injures et imprécations. S'apercevant alors de sa bévue, il courut dans le quartier des Koufiotes et s'acquitta de sa mission. Ceux-ci envoyèrent aussitôt soixante et dix linceuls au logis du mourant. Nous ensevelîmes le corps dans un de ces linceuls et nous l'inhumâmes dans le quartier nommé *Djonaïnah* «le «jardinet,» à Bagdad. *C'était sous le règne de Haroun er-Raschîd.* »

On le voit, le témoignage qui précède, et qui a un caractère de véracité incontestable, est en opposition avec celui des autres contemporains, d'après lesquels Seïd serait mort à Waçit. Il contredit en même temps le propos attribué au khalife Mansour par Allaf. Mais ce témoignage n'est pas le seul. Un contemporain et peut-être un parent du Seïd, un certain Mo'adh, fils de Yézid Himyari, le corrobore en termes positifs : «Le Seïd, dit-il, atteignit l'époque de Raschîd et mourut pendant le règne de ce khalife. Il avait composé en son honneur deux *kaçideh,* dans lesquelles il célébrait sa louange. Il reçut pour récompense deux bourses de dirhems qu'il distribua aussitôt en aumônes. Raschîd, informé de ce trait de générosité, ne put s'empêcher de dire : «Je crois qu'Abou Haschem s'est fait scrupule d'accepter notre cadeau.»

Cette dernière version, plus répandue que la précédente, paraît avoir prévalu chez les historiens

[1] Je lis سماسير, pluriel de سمسار, au lieu de سموسين du texte imprimé, qui ne me paraît donner aucun sens satisfaisant.

arabes. La plupart fixent la mort de notre poëte à l'année 173 (789-790 de J. C.). Telle est l'opinion d'Ibn el-Athîr, de Dehbi et du continuateur d'Ibn Khallikan [1]. J'ignore d'après quelle autorité Abou'l-Féda recule cette date jusqu'à l'année 179. Voici d'ailleurs les propres paroles de cet annaliste; elles méritent d'être citées textuellement : « En cette année 179, mourut Isma'îl ben Mohammed..... surnommé *Seïd Himyari*. C'était un poëte de la secte schiite doué d'une riche imagination. Animé d'une haine violente contre les compagnons du Prophète et d'une tendresse sans bornes pour Ali et sa famille, il composa plusieurs satires, dans lesquelles il insultait à la mémoire d'Aïschah. Témoin ce vers, où, faisant allusion au départ d'Aïschah lorsqu'elle sortit de Basrah pour combattre Ali, il va jusqu'à dire :

En agissant ainsi, elle ressemblait au serpent qui cherche à dévorer ses petits [2]. »

Il faut ajouter qu'Abou'l-Féda est d'accord avec le *Keschf el-ghoummeh*, où la mort du Seïd est placée à l'année 179. C'est du moins ce qu'affirme l'auteur persan des *Séances des croyants;* mais l'édition autographiée de cet ouvrage, la seule que nous possédions, ne nous inspire qu'une médiocre confiance

[1] Voir le *Fawat el-Wafyat*, édition de Boulak, p. 43. Abou'l-Mehassîn (*Nudjoum*, I, p. 469), après avoir cité la date 173 d'après la liste nécrologique de Dehbi, paraît préférer l'année 171, mais sans en donner la raison.

[2] Texte de Constantinople, t. II, p. 15.

quand il s'agit de dates historiques[1]. Enfin une tradition, recueillie également dans le *Livre des chansons,* achèverait d'embrouiller la question si nous n'avions d'excellentes raisons pour la rejeter. « L'imam Sadik, raconte cette légende, en apprenant la mort du Seïd, fit une prière en sa faveur. Quelqu'un lui demanda : « Fils du Prophète, comment se fait-il que vous priez pour un homme qui buvait du vin et professait la croyance du retour à la vie (*redja'ah*)? — En voici la raison, répondit l'imam : Une tradition conservée dans notre famille assure que ceux qui aiment la postérité d'Ali meurent en état de grâce; or je sais que le Seïd s'est repenti à l'article de la mort. » En effet, tirant une lettre de dessous son tapis de prière, il en donna lecture à l'assemblée. Cette lettre, de la main du Seïd, contenait une rétractation entière de ses erreurs et demandait les prières de l'imam. » — Comme nous savons que Dja'far Sadik mourut en 148[2], il n'y a pas lieu de s'occuper de cette tradition apocryphe, dont l'origine doit être reportée sans doute à l'époque où les derniers représentants de l'école keïsanite furent absorbés par la grande secte des Ismaélites ou bien par les Schiites nommés *duodénaires*.

En résumé, l'assertion positive de quelques-uns des contemporains du Seïd, à défaut du témoignage

[1] La confusion entre سه et نه est si naturelle que le copiste persan peut bien avoir lu et écrit 179 au lieu de 173 que portait l'original.

[2] Voir ci-dessus, p. 193.

de ses deux rhapsodes, nous autorise à adopter la date 173 pour celle de sa mort. Il devait avoir environ soixante ans à cette époque. Mais il ne nous paraît pas possible de décider s'il termina son existence à Bagdad ou à Wacit : les assertions contradictoires que nous venons de citer, émanant de sources également respectables, ne permettent pas de trancher cette question, d'ailleurs peu importante. S'il fallait cependant prendre un parti, nous donnerions la préférence au témoignage d'Ismaïl, qui eut des rapports plus fréquents avec le poëte dont il recueillit ensuite les œuvres.

§ IV.

PORTRAIT DU POËTE. — SON TALENT ADMIRÉ DES ARABES DU DÉSERT. — SA FÉCONDITÉ LITTÉRAIRE. — FRAGMENTS DE SES ÉLÉGIES KEÏSANITES. — L'OPINION QUI LE CONSIDÈRE COMME *DJA'FARITE* EST DÉNUÉE DE PREUVES. — CONCLUSION.

Après avoir réuni dans les pages qui précèdent les circonstances historiques de la vie de notre Seïd, nous allons essayer de reconstituer, à l'aide des renseignements un peu confus de l'*Aghani*, le portrait de l'homme, la physionomie du poëte et du sectaire.

Seïd Himyari, disent ses contemporains, était grand et bien fait; il avait les dents belles et la chevelure abondante. Son teint bronzé rappelait le type noir et attestait les croisements de race dont la partie méridionale de la péninsule arabique fut le théâtre avant la prédication de l'islam. Mais il avait

un autre trait de ressemblance avec les fils de Cham; il était affligé de cette légère infirmité physique que Martial raillait chez un élégant de Rome en disant de lui : *hircus olet.*

Au surplus, le spirituel Himyarite était le premier à rire de ce défaut naturel. Un jour, il se chamaillait avec un de ses compatriotes de la tribu d'Azd qui avait le type nègre[1] le plus accusé. Il plaisantait la bouche lippue et le nez écrasé de son adversaire; celui-ci ripostait par une allusion au défaut que nous venons de signaler. Pour clore le débat, Seïd improvisa un quatrain dont voici les deux derniers vers :

فهل لك فى مبادلتيك إبطى   بانفك تجد البيع الربيحا
فانك اقبح الفتيان انفًا   وابطى انتن الآباط ريحا

Veux-tu que nous fassions un échange, mon aisselle pour ton nez? Tu te féliciterais d'un marché aussi avantageux.

Car tu es par ton nez le plus laid des hommes; mais mon aisselle seule est plus fétide que celle des autres hommes.

Mais, s'il se montrait d'humeur facile quand sa personne seule était en jeu, il faisait preuve d'une susceptibilité extrême quand le poëte n'était pas apprécié en lui à sa juste valeur. Dans une assemblée où il récitait ses vers, un grand vacarme s'éleva et couvrit sa voix. Il interrompit sa récitation et adressa aux perturbateurs l'apostrophe suivante :

[1] مُزَنَّج الخلقة. *Aghani, loc. cit.* p. 20.

قد ضيّع الله ما جمعتُ من ادب
بين الحمير وبين الشآء والبقر
لا يسمعون الى قول اجىء به
وكيف تستمع الانعام للبشر
اقول ما سكتوا انسٌ فان نطقوا
قلتُ الضفادع بين المآء والشجر

Dieu m'a condamné à perdre mes trésors de poésie au milieu d'un troupeau d'ânes, de moutons et de bœufs.

Ils n'écoutent pas mes chants; mais comment l'homme se ferait-il comprendre des ruminants?

Tant qu'ils se taisent, je les prends pour des hommes; et, s'ils parlent, je me dis : Voilà des grenouilles qui coassent dans les marais et les taillis.

Au surplus, la sévérité qu'il témoignait aux autres, il savait à l'occasion l'exercer contre lui-même, et acceptait franchement une critique littéraire, surtout si elle intéressait ses prédilections religieuses. Dans une de ses poésies se lisaient les deux vers que voici :

انى ادين بما دان الوصىّ به   يوم الخُريبة من قتل المحلّينا
وبالّذى دان يوم النهروان به   وشاركتْ كفّه كفّى بصفّينا

Ma religion est celle que professait le *légataire* (Ali) à la journée de Khoraïbah [1], lorsqu'il extermina les violateurs des mois sacrés;

[1] En d'autres termes, à la bataille du Chameau, qui eut lieu l'an 36 de l'hégire entre l'armée d'Ali et les partisans d'Aïschah.

Celle qu'il professait à Nehrewân; et mon bras eût combattu de pair avec le sien à Siffîn, etc.

Le poëte Abdi lui fit remarquer à ce propos, que l'expression « mon bras eût combattu de pair avec le sien » impliquait une idée d'égalité, et qu'il était mieux séant de dire « mon bras eût combattu à l'exemple du sien[1]. » Non-seulement Seïd accepta cette correction avec la plus entière bonne foi, mais, pendant longtemps, il proclama partout que le talent d'Abdi l'emportait sur celui de tous les poëtes contemporains.

Ce qui distingue surtout notre poëte, c'est la fécondité d'imagination, l'énergie de la pensée et la simplicité de la forme. « Trois poëtes, disent les critiques anciens, ont été doués d'une imagination si abondante que personne ne peut se flatter de posséder la collection complète de leurs œuvres : ce sont Besschar, Abou'l-Atayah et Seïd Himyari. » Chez ce dernier, l'art de charmer le cœur de ses auditeurs était dû au libre essor de son génie plutôt qu'aux procédés un peu artificiels de l'école. Quand on lui demandait pourquoi il n'employait pas, à l'exemple de beaucoup de ses confrères, ces métaphores recherchées (*gharîb*) qui ne peuvent être comprises sans l'aide d'un commentaire, il répon-

— *Khoraïbah* « la petite ruine » était le nom que les Arabes donnaient aux vestiges de la ville sassanide sur l'emplacement de laquelle s'éleva Basrah. (Voir *Mo'djem el-Bouldan*, s. v. et *Prairies d'or*, t. IV, p. 349.) Le texte imprimé de l'*Aghani* porte à tort الحديبة.

[1] تابعت كفّه كفّى. *Aghani*, p. 22.

dait : « Une poésie qui enchante l'oreille et s'insinue dans le cœur me semble préférable aux combinaisons péniblement cherchées qui mettent l'esprit à la torture et l'égarent hors de sa route[1]. »

L'admiration que ses contemporains professaient pour son mérite littéraire perce à travers les réticences et les sous-entendus de l'esprit de parti. Un jour qu'on parlait devant Farazdak des auteurs que leurs *kaçideh* ont rendus célèbres, le grand poëte fit l'aveu suivant : « Il y a dans ce siècle deux hommes qui nous auraient éclipsés s'ils avaient puisé leur inspiration à la même source que nous. — De qui voulez-vous parler? lui demandèrent ses auditeurs. — De Seïd Himyari et d'Ymran ben Dawsi. Mais Dieu a permis qu'ils se laissassent égarer tous deux par les erreurs de leur secte. »

Abou Obeïdah, ratifiant ce jugement, proclamait que Seïd et Besschar étaient les deux plus grands poëtes de l'époque, et il contribua à propager la lecture de leurs divans. Asma'yi eût volontiers souscrit à ces éloges s'il n'eût été arrêté par le caractère irréligieux des poésies du Seïd. « Un jour, raconte Tawazi, je feuilletais un cahier de vers de ce poëte. Asma'yi me demanda quel en était l'auteur[2]; j'hésitai à répondre, connaissant les sentiments d'Asma'yi à son égard. Cependant, comme il insistait, je finis par nommer le Seïd. Il voulut connaître une

[1] *Aghani*, t. VII, p. 11.

[2] D'après une autre version, *ibid.* p. 5, Asma'yi aurait lui-même recommandé à Tawazi de lui procurer quelques-unes de ces poésies.

de ses kaçideh, je la lui récitai; il m'en demanda une seconde, puis une troisième qu'il écouta avec le même plaisir, et, quand j'eus terminé, il s'écria : « Maudit poëte! comme il est bien dans la voie des poëtes créateurs (*fouhoul*); sans sa croyance perverse et les impiétés qui déparent ses vers, je ne lui reconnaîtrais pas d'égal. » L'auteur de l'ouvrage schiite connu sous le titre de *Medjalis el-moaminîn*, après avoir reproduit l'appréciation un peu étroite d'Asma'yi, ajoute, non sans raison, que le savant critique n'aurait pas dû confondre dans son jugement le poëte avec le sectaire, et que le génie poétique n'a rien à voir avec les controverses d'école.

Seïd paraît avoir conquis aussi l'estime des Arabes du désert, ces juges difficiles dont les meilleurs écrivains recherchaient le suffrage. Voici ce que raconte à cet égard un rhapsode nommé *Ghanem Warrak* : « Je traversais le désert qui environne Basrah pour me rendre chez Amr, fils de Temîm, lorsque je fis la rencontre d'un Arabe, qui me reconnut et m'offrit l'hospitalité. Je le suivis dans sa tente; il me présenta à ses voisins, et, quand ils surent que je faisais métier de recueillir les poésies, ils me prièrent de leur en réciter plusieurs. Je commençai par des fragments de Dou'r-Rommah, de Djérîr et de Farazdak, ils les connaissaient déjà. Je leur dis alors le fragment suivant du Seïd :

أتعرف رسمًا بالثويين قد دثَرْ
عفته اهاضيب السحائب والمطَرْ

وجرت به الاذيال ريحان خلفة
صبا ودبور بالعشيّات والبكَرْ
منازل قد كانت تكون بجوّها
هضيم الحشا ريّا الشوى سحرها النظَرْ
قطوف الخطا خمصانة بختريّة
كانّ محيّاها سنا دارة القمَرْ
ولمّا رأتني خشيةَ البين موجعًا
أُكفكِفُ منّي ادمعًا بيضها دُرَرْ
اشارت باطراف اليَّ ودمعها
كنظم جمان خانه السلك فانتثَرْ
وقد كنت مما احدث البين حاذرًا
فلم يُغنِ عني منه خوفي والحذَرْ

Connais-tu le campement de Thowayîn [1], dont les vestiges sont effacés? Les raffales de pluie, versées par les noirs nuages, ont tout emporté.

Deux vents opposés, soufflant de l'est et de l'ouest, s'y déchainent soir et matin.

Hélas! c'est au fond de cette demeure que vivait une belle à la taille déliée, aux bras potelés, aux yeux de magicienne.

Elle marchait à petits pas, svelte et pleine de langueur; son visage brillait comme le halo de la lune.

Quand elle me vit accablé par la crainte du départ, quand

[1] Littéralement «les deux gîtes;» je ne sais où se trouve cette localité. Peut-être faut-il lire الثويّة, nom d'une station dans le désert qui avoisine Koufah.

elle aperçut les larmes, perles blanches, qui roulaient de ma paupière,

Elle fit un signe en me montrant de la main, et ses pleurs inondèrent son visage comme un collier de perles dont le fil est brisé.

C'est en vain que je m'étais prémuni contre les douleurs de la séparation : ma crainte et ma prudence ne m'ont servi de rien.

« L'effet de cette récitation fut immense; mes auditeurs en extase déchiraient leurs vêtements [1], et, quand je leur eus nommé l'auteur, ils me dirent d'un commun accord : « Nous jurons devant Dieu que cet homme est vraiment un poëte et qu'il n'a pas de rival en ce siècle. »

Une autre fois, c'est un Arabe qui rencontre Huçeïn ben Thabit et lui récite les plus beaux passages de Djérîr, dont il avait appris toutes les poésies par cœur. A son tour, Huçeïn lui fait connaître plusieurs morceaux de la composition du Seïd, et, après les avoir écoutés avec une grande attention, le Bédouin, émerveillé, s'écrie : « Quel est donc cet homme? En vérité, il est supérieur à Djérîr. »

Faut-il s'étonner après cela si la légende s'est emparée de certaines poésies du Seïd pour y ajouter le prestige du merveilleux? Parmi les pièces en l'honneur des Alides qui ont eu cette fortune, l'*A-*

[1] Cette marque d'enthousiasme n'était pas rare chez les dilettanti arabes; voir notamment *Journal asiat.* novembre-décembre 1873, p. 493. Pour juger de l'effet que la musique, comme la poésie, produisait sur ces natures impressionnables et nerveuses, lire l'incroyable récit de Maçoudi, t. VI, p. 8.

ghani cite deux ou trois fois une élégie dont il ne donne que le premier vers :

اجدّ بآل فاطمة البكور فدمع العين منهمر غزير

Tout mon zèle est pour la famille de Fatimah la pure, et des larmes jaillissent abondantes de mes yeux.

Tantôt c'est un pieux docteur schiite (Ibrahim ben Haschem el-Abdi el-Basri) qui voit en rêve le Seïd récitant son chef-d'œuvre devant le Prophète attentif et ému. Tantôt c'est un ennemi des Alides qui, à la suite d'un songe tout semblable, sent l'amour de la sainte famille succéder dans son cœur à la haine. Une autre élégie qui eut le même privilége est celle dont le début est ainsi :

لأُمّ عمرو باللوى مرتع طامسة اعلامه بلقع

La prairie d'Oumm-Amr à Liwa[1] est déserte et sa splendeur s'est effacée.

Un homme du peuple, un certain Zeïd ben Mouça, voit en songe un inconnu, qui n'est autre que le Seïd, réciter la pièce entière devant l'Apôtre. A son réveil, et c'est ici que commence le merveilleux, ce même Zeïd, fort ignorant jusqu'alors et incapable

[1] *Liwa* signifie proprement «sentier tournant dans le sable;» plusieurs localités du Hédjaz portaient ce nom. Dans les autres passages où le même vers est cité, notamment p. 12 et 24, au lieu de مرتع, on trouve la variante مربع. La pièce entière, qui se compose de cinquante distiques, est reproduite dans l'édition lithographiée du *Medjalis,* mais avec une si déplorable négligence qu'elle est presque indéchiffrable.

de dire un vers sans l'estropier, récite le morceau d'un bout à l'autre avec une pureté d'élocution qui excite la stupéfaction de ceux qui l'écoutent.

Dans un autre récit de même provenance, c'est le poëte lui-même qui apparaît avec un caractère surnaturel. Pendant son séjour à Ahvaz, il entend, un jour, un grand bruit dans la rue; il va aux informations et voit passer devant lui le cortége d'une jeune fille de la famille de Zobeïr que l'on conduit chez son fiancé Isma'ïl ben Abd Allah ben Abbas[1]. Le grand-père d'Ismaïl était mort à Tayif en 68, pendant la guerre qui désola le Hédjaz, et le *fils de la Hanéfite* avait récité les dernières prières sur sa tombe. En épousant une descendante d'Ibn Zobeïr, c'est-à-dire d'un ennemi d'Ibn Hanèfyeh, le jeune homme se déshonorait par une mésalliance que le poëte ne pouvait laisser impunie. Il adresse au cortége cette imprécation improvisée :

أُتتنا تزفّ على بغلة   وفوق رحالتها قبَّةْ
زبيريّة من بنات الذى   احلّ الحرام من الكعبَةْ
تزفّ الى ملك ماجد   فلا آجتمعا وبها الوجبَةْ

Montée sur une mule dont la selle est recouverte d'un palanquin, elle est arrivée en grand cortége,

Cette Zobeïrite, fille de l'homme qui a violé le parvis inviolable de la Kaabah.

On la conduit chez un prince glorieux. Mais puisse une catastrophe soudaine empêcher leur union!

[1] Il faut lire Isma'ïl ben Ali, etc. (Cf. *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 59.)

Le cortége poursuit sa marche : la jeune fiancée, s'écartant un moment de sa suite, s'arrête au milieu des ruines d'une maison; elle est mordue par une vipère et meurt presque aussitôt. Le poëte est informé de cet accident; il ne manifeste aucune surprise et se borne à dire : « Comment aurait-elle pu se soustraire aux effets de ma malédiction? »

Le nombre des élégies qu'il composa en l'honneur des Haschémites, même en faisant la part des exagérations de ses biographes[1], paraît avoir été considérable. Un oncle d'Ibrahim Moçouli, littérateur instruit qui a fourni au célèbre musicien d'utiles renseignements sur les écrivains du 1er siècle, raconte le fait suivant : « J'avais réuni *deux mille trois cents kaçideh* du Seïd, et je croyais posséder son divan complet, lorsque, un jour, dans une assemblée où je venais de communiquer des fragments de ses œuvres, un pauvre hère fort mal vêtu se mit à déclamer trois pièces que je ne connaissais pas. — « Si cet homme, me dis-je par devers moi, connaissant les pièces de mon recueil, en avait récité qui ne s'y trouvent pas, le fait serait déjà assez étrange. Mais, ce qui est plus surprenant encore, c'est qu'il ait récité ce qui se présentait à sa mémoire sans savoir ce que renfermait ou ne renfermait pas ma collec-

[1] Les données ridiculement exagérées auxquelles nous faisons allusion sont, comme de juste, de provenance persane. L'auteur du *Medjalis* les a recueillies avec une sollicitude particulière; mais il serait fastidieux de les reproduire ici, un exemple suffira. « Les *kaçideh* du Seïd, nommées *mimyeh*, parce qu'elles avaient pour rime la lettre *mîm*, faisaient à elles seules la charge d'un chameau. »

tion. D'où je dois conclure qu'il est impossible de réunir les œuvres complètes du poëte, et que personne ne peut se flatter de les posséder en entier. »

Que la censure se soit exercée de très-bonne heure sur ses productions, c'est ce qu'il est impossible de contester. Du vivant même de l'auteur, on avait eu soin de faire précéder dans quelques copies les passages réputés impies des mots خج اذ. Cette formule, qui rappelle le *non legitur* de nos vieilles écoles scolastiques, était destinée à mettre le lecteur en garde contre les morceaux où la mémoire des premiers héros de l'islam était outragée. Plus tard on mit son divan en coupe réglée, et, à l'époque d'Abou'l-Faradj, l'auteur de l'*Aghani*, il était impossible d'en trouver un exemplaire complet. Il y avait même quelque témérité à en rechercher les fragments. Abou'l-Haçan Darakotni, pieux docteur schafeïte du IVe siècle, passait pour Schiite aux yeux de ses contemporains, uniquement parce qu'il s'amusait à collectionner les débris du divan réprouvé [1]. Pareille mésaventure arriva vers la même époque à Mohammed Souli, studieux compilateur, célèbre aussi par son talent aux échecs. Pour avoir publié une notice biographique du Seïd avec un choix de ses poésies, il faillit être lapidé par les Basriotes [2].

[1] Ibn Khallikan, texte, p. 459.

[2] Il est vrai que, au rapport du *Fihrist*, t. I, p. 451, il s'était déjà gravement compromis par la publication d'une histoire intitulée *Khalifes et poëtes*, où ses prédilections schiites étaient à peine déguisées.

Malgré la perte irrémédiable des œuvres du Seïd, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'elles furent presque toutes inspirées par les dogmes keïsanites et aussi par la haine que lui inspiraient les ennemis de cette secte. Ce n'est pas sans raison que Mirzubâni, littérateur distingué mort en 378, place notre poëte à côté d'Abbas, fils d'Ahnef, dans la liste des écrivains qui n'ont traité qu'un seul sujet[1]. La vie du Seïd n'est, à vrai dire, qu'une longue adoration d'Ali et d'Ibn Hanèfyeh, qu'une recherche constante des traditions qui les concernent.

Dès sa première jeunesse, il suivit avec assiduité le cours de traditions professé à Koufah par Amasch[2]. Il notait les particularités les plus curieuses de l'histoire des Alides et les prenait comme matière de vers. Sa mémoire était assez richement meublée des faits de ce genre pour qu'il pût défier les traditionnistes les plus érudits. Dans une ou deux occasions cependant, il faillit être pris en défaut et ne réussit à se tirer d'affaire que grâce à sa présence d'esprit et à sa facilité de versificateur.

Un jour, à Koufah, il sortait de chez un grand personnage qui, pour le récompenser de quelque quatrain louangeur, lui avait donné un cheval et un vêtement de gala (*khil'at*). En traversant une

[1] *Fihrist*, t. I, p. 132.

[2] L'imam Suleïman ben Mehran, surnommé *Âmasch* «qui a les yeux larmoyants,» est un traditionniste de quatrième classe de l'école de Koufah. Né dans le Tabaristân vers l'année 60, il reçut les leçons d'Anas ben Malek et mourut en 148. (Cf. *Nudjoum*, p. 399; Ibn Kotaïbah, p. 246; Ibn el-Athîr, t. V, p. 451.)

place publique nommée *Konaçah*[1], il s'arrête, et, s'adressant à la foule : « S'il est quelqu'un parmi vous, lui dit-il, qui puisse me citer un trait de la vie d'Ali dont je n'ai pas fait mention dans mes vers, je lui donne mon cheval et ce vêtement de prix. » Le défi est accepté et tourne d'abord à son avantage : aux citations qui lui sont adressées de tout côté, Seïd riposte par les passages correspondants de ses poésies. Mais un individu s'avance et lui propose la tradition suivante : « Le Prince des croyants Ali, fils d'Abou Talib, allait monter à cheval; il mettait son costume de voyage et il avait déjà chaussé une de ses bottines (*khouff*) lorsqu'un aigle, s'abattant du haut des airs, enleva l'autre bottine, remonta à une grande hauteur, et, après avoir tournoyé dans les airs, la laissa retomber sur le sol. On vit alors sortir de la chaussure un serpent noir qui se glissa dans un trou et disparut. » Un témoignage si éclatant de la protection que Dieu accordait à Ali n'aurait été ignoré ni du Seïd ni de ses maîtres en tradition s'il avait eu un caractère suffisant d'authenticité. Il paraît au contraire qu'ils avaient négligé ce récit soit comme apocryphe, soit comme étant directement emprunté à la légende du Prophète[2]. Seïd n'avait donc pas eu à lui consacrer une

[1] Littéralement « la voirie; » c'était un des quartiers les plus fréquentés de Koufah; c'est là aussi qu'on exécutait les criminels.

[2] Ibn Abbas le cite en effet comme un trait de la vie de Mahomet, et ajoute que c'est à cette occasion que le Prophète prononça la prière mentionnée dans le *Sahih* de Boukhari : « Seigneur, préser-

mention dans ses poésies; mais garder le silence au milieu de cette foule crédule autant qu'ignorante, c'était compromettre sérieusement sa réputation. Sans hésiter un moment, il répondit par l'improvisation suivante :

الا يا قوم للعجب العجاب
لخفّ ابى الحسين وللحُباب
اتى خفّا له وانساب فيه
لينهش رجله منه بناب
فخرّ من السماء له عقاب
من العقبان او شبه العقاب
فطار به فحلّق ثم اهوى
به للارض من دون السحاب
الى جحر له فانساب فيه
بعيد القعر لم يرتج بباب
كريه الوجه اسودُ ذو بصيص
حديد الناب ازرقُ ذو لعاب
ودوفع عن ابى حسن علىّ
نقيع سمامه بعد انسياب

vez-moi du mal de ce qui rampe et de ce qui marche sur la terre, des maléfices des *djins* et des démons! » Il est digne de remarque que, de très-bonne heure, les Schiites dépouillèrent certains faits miraculeux de la légende prophétique pour en doter Ali et ses enfants. Mais que sont ces emprunts timides à côté des trésors de merveilleux que le génie iranien découvrit dans les siècles suivants?

Peuple, écoutez ce prodige d'entre les prodiges : l'histoire de la bottine d'Ali et du serpent noir :

Ce reptile s'y était glissé pour déchirer de sa dent cruelle le pied de l'imam,

Lorsqu'un aigle ou un oiseau de cette sorte, fondant du haut de la nue,

Saisit cet objet et le laissa retomber de la région des nuages

Dans son aire. Là, sans chercher une issue, disparut dans les profondeurs du sol

Ce serpent hideux, noir, aux écailles brillantes, au dard aigu, ce serpent aux reflets bleuâtres et qui répandait sa bave.

Il disparut, et c'est ainsi qu'Ali, père de Haçan, fut préservé des atteintes de son venin.

— « Le Prophète, raconte une autre tradition, était prosterné et priait lorsque les deux fils d'Ali, Haçan et Huçeïn, tous deux en bas âge à cette époque, grimpèrent sur son dos. Othman survint et dit aux deux enfants, en désignant l'Apôtre : « Quelle excellente monture ! — Et quels excellents cavaliers ! » ajouta le Prophète en riant. » — Plusieurs traits du *Sirat er-reçoul* nous montrent le législateur des Arabes sous cet aspect de bonhomie familière et rendent très-vraisemblable ce tableau d'intérieur. Mais, quoi qu'il en soit de l'authenticité de la tradition précédente, elle ne figurait pas dans le riche répertoire du poëte himyarite, et, sans sa merveilleuse facilité d'improvisateur, sa réputation de panégyriste officiel de la famille d'Ali en aurait souffert quelque atteinte. Dès qu'il eut entendu ce récit nouveau pour lui de la légende dorée, prenant à peine le

temps de se recueillir, il le reproduisit dans les vers qui suivent :

أتى حسنًا والحسين النبيّ   وقد جلسا حجرةً يلعبان
ففدّاهما ثم حيّاهما   وكانا لديه بذاك المكان
فراحا وتحتهما عاتقاه   فنِعمَ المطيّة والراكبان
وليدان أمّهما برّة   حصان مطهّرة للحصان
وشخصهما آبن ابى طالب   فنِعمَ الوليدان والوالدان
خليليّ لا تُرجيا واعلما   بانّ الهدى غير ما تزعمان
وانّ عمى الشكّ بعد اليقين   وضعف البصيرة بعد العيان

Le Prophète alla auprès de Haçan et de Huçeïn; assis dans une chambrette, les deux enfants jouaient.

Il les salua (par la formule *fedeïtouka*) avec déférence, tant était grande la considération qu'il avait pour eux.

Les deux enfants chevauchèrent, grimpés sur ses épaules. Ô l'excellente monture et les bons cavaliers!

Tous les deux sont nés d'une mère pieuse, épouse chaste et pure d'un époux sans tache.

Le fils d'Abou Talib est incarné en eux : Quels parents, quels enfants!

Ô mes deux compagnons, ne devenez pas *Murdjites*[1]; sachez que le salut n'est pas où vous le présumez;

N'oubliez pas que la nuit de l'erreur succède à la vérité, et l'aveuglement à la clarté.

[1] On donnait ce nom d'une façon générale aux sectaires qui subordonnaient les œuvres à la foi et niaient l'utilité de la vertu en dehors de la croyance. Mais le nom de *Murdjites*, pris dans un sens plus restreint, désignait un groupe de Kharédjites qui ravalaient Ali au quatrième rang parmi les compagnons de Mahomet. (Cf. Schahristani, t. I, p. 104.)

Réunissant ensuite sous l'épithète flétrissante de *Mardjites* les trois premiers khalifes orthodoxes et Mo'awyah, il exécute contre eux une charge à fond de train et les confond avec les Kharedjites de Nehrewân dans la même réprobation.

Parmi les *kacideh* où la croyance du poëte keïsanite s'affirme avec une énergie particulière, il en est une qui jouit d'une notoriété très-grande. Il est vrai qu'on lui en a contesté la paternité : un compilateur du IIIe siècle[1] affirme qu'elle doit être attribuée au poëte Koteyir, dont les convictions religieuses offrent une analogie frappante avec celles du Seïd. Nous croyons devoir adopter l'opinion de Maçoudi et de l'auteur de l'*Aghani*, qui n'hésitent pas à en faire honneur au poëte himyarite. Mais les variantes qui s'y rencontrent prouvent qu'elle a subi des remaniements nombreux; nous suivrons de préférence la rédaction donnée par l'*Aghani*. Voici d'ailleurs, d'après ce même ouvrage, dans quelles circonstances la pièce en question fut composée. Un docteur, plus hardi encore que savant, Mohammed ben Ali, surnommé *Ibn No'man*, tenait école à Basrah du vivant du Seïd. Cet Ibn No'man, que les orthodoxes

[1] Zobeïr, fils de Bekkar; cf. *Prairies d'or*, t. V, p. 181, et Schahristani, t. I, p. 111. Dans la notice spéciale que l'*Aghani* consacre à Koteyir, t. VIII, p. 27 et suiv. il est dit positivement que ce poëte était de la secte keïsanite et qu'il professait publiquement la croyance au *redja'ah* ou retour à la vie. On s'explique ainsi comment certaines poésies du Seïd ont pu lui être attribuées, et réciproquement. Koteyir mourut l'an 105 de l'hégire. (Cf. *Journal asiat.* novembre-décembre 1873, p. 454.)

flétrissent de l'épithète de *Satan du portique* par opposition aux Schiites, qui le nomment *le fidèle du portique*, avait d'abord adopté les théories religieuses de Hischam ben Malek et s'était rangé parmi les disciples de l'imam Dja'far Sadik. Mais, plus tard, il fonda une école indépendante qui porte le nom de *no'manite* en souvenir de son fondateur. Il rejetait la prescience divine et considérait la destinée comme l'accomplissement de la volonté humaine agissant sous la main de Dieu. Il inclina ensuite aux doctrines anthropomorphistes et finit par tomber dans un athéisme mitigé[1].

Lorsqu'il se rencontra avec Seïd Himyari, cet Ibn No'man avait dépassé la thèse de l'imamat, ou du moins les droits du *fils de la Hanéfite* à cette dignité suprême lui paraissaient des plus contestables. La discussion fut vive; le Seïd mit toute sa science de controversiste, toute son imagination de poëte au service du dogme keïsanite; mais il avait devant lui un dialecticien redoutable. Ibn No'man renversa l'échafaudage de ses preuves, le réduisit au silence, en un mot, remporta sur lui une victoire complète. Dès le lendemain, le poëte, pour venger la défaite infligée en sa personne au sectaire, composa la fameuse kaçideh dont on a conservé le fragment suivant :

[1] Voir les détails que Schahristani donne sur cette secte, t. I, p. 143. On trouve dans le *Fihrist*, t. I, p. 175, une liste de livres de controverse composés par Ibn No'man; quant au surnom *Satan du portique*, je n'en ai trouvé l'explication nulle part.

الا يا ايّها الجدل المعنّى
لنا ما نحن ويحك والعناء
أتبصر ما تقول وانت كهل
تراك عليك من ورع رداء
الا انّ الائمّة من قريش
ولاة الحقّ اربعة سواء
علىٌّ والثلاثة من بنيه
هُمُ اسباطه والاوصياء
فانّى فى وصيّته اليهم
يكون الشكّ منّا والمراء
بهم اوصاهُمُ ودعا اليهم
جميع الخلق لو سمع الدعاء
فَسِبطٌ سبط ايمان وحلم
وسبط غيّبَتْه كربلاء
سقا جدثًا تضمّنه مُلِثّ
هتون الرعد مرتجز رواء
تظلّ مظلّة منها عزال
عليه وتغتدى اخرى ملاء
وسبط لا يذوق الموت حتى
يقود الخيل يقدمها اللواء

من البيت المحجّب فى سَراة
شُراة لفّ بينهمُ الاخآء
عصائب ليس دون اغرّ اجلى
بمكّة قائم لهمُ آنتهآء

Ô disputeur, pour qui nous prenons tant de peine, à quoi bon ce souci de notre part?

Réfléchis-tu seulement à ce que tu dis, toi qui es dans la maturité de l'âge et qui te pares du manteau de la piété?

Mais, sache-le, les *imams* de Koreïsch, les ministres de la vérité sont au nombre de quatre et égaux entre eux :

Ali et trois de ses fils, petits-enfants du Prophète et ses héritiers.

Comment pourrions-nous mettre en doute et contester le testament qu'il fit en leur faveur?

C'est pour eux qu'il a testé, c'est à eux qu'il a appelé tous les hommes. Que sa voix n'a-t-elle été entendue!

Un des *sibt* (petits-fils) est le dépositaire de la foi et de la mansuétude, l'autre *sibt* repose à Kerbélâ[1].

[1] Il s'agit, comme on le voit, de Haçan et de Huçeïn, que les Keïsanites modérés acceptaient comme héritiers successifs de la qualité d'imam. Le troisième *sibt*, auquel il est fait allusion quelques vers plus loin, n'est autre que le *fils de la Hanéfite*, l'incarnation d'Ali, le symbole momentanément invisible, mais toujours vivant de la dignité suprême que les Schiites nomment *imamat*. Il semblerait résulter des expressions employées par Schahristani que le Seïd fut un des principaux propagateurs du dogme désigné par les termes techniques de الغيبة et العودة, c'est-à-dire l'absence et le retour. Une anecdote assez plaisante, citée par l'*Aghani*, p. 8, vient à l'appui de cette opinion. Un homme aborde le Seïd et lui dit : « On prétend que vous *propagez* partout la croyance au *redja'a* (retour à la vie); est-ce vrai? — Parfaitement vrai. — Eh bien, reprend cet homme, prêtez-moi quatre cents dinars, je m'engage à vous les rendre dans une existence ultérieure. — J'y consens, réplique Seïd, et je suis

Que sa tombe soit rafraîchie par des nuages bienfaisants où retentit le grondement cadencé du tonnerre!

Qu'une nuée la couvre de son ombre et qu'une autre nuée lui donne la fraîcheur de sa pluie!

Quant au troisième *sibt*, il ne mourra pas avant d'avoir conduit ses cavaliers précédés de l'étendard du Prophète,

Sortant de sa demeure cachée, et entouré de ses partisans (hérétiques) qu'unissent des liens fraternels.

Cette troupe, où chacun a son signe de noblesse, ne s'arrêtera qu'à la Mecque, etc.

Dans un autre fragment de la même élégie, recueilli par Maçoudi, le dogme du *retour* est exprimé plus explicitement. Je me borne à en donner la traduction ci-jointe[1]:

Ce fils se dérobe à tous les yeux, pendant un laps de temps; il se cache dans la vallée de Radhwa où coulent l'eau et le miel...

Ô vallée de Radhwa, que devient celui que tu dérobes à nos yeux et dont l'amour trouble notre raison?

Jusques à quand et combien de temps durera notre attente, ô fils du Prophète, toi qui vis nourri par Dieu?

même disposé à vous en prêter davantage; mais j'y mets une condition. Donnez-moi la garantie que vous renaîtrez dans le corps d'un homme. — Pourrait-il en être autrement? dit le mystificateur. — Oui certes, vous pouvez revenir dans le corps d'un chien ou d'un porc, et alors adieu mon argent.» Ce disant, Seïd s'éloigne laissant son adversaire interdit.

[1] Le texte de ce passage se trouve dans le tome V, p. 182 et 183, des *Prairies d'or*. La vallée de Radhwa citée dans les vers qui suivent est située au fond d'une montagne du même nom, près de Yanbo, entre cette ville et Médine. L'aspect mystérieux de ce vallon, ses grottes, ses gorges boisées se prêtaient bien à la légende de l'*imam caché*. (Voir aussi Yakout, s. v. رضوى.)

. . . .

Ô *Waçi* (légataire d'Ali) pour qui je donnerais ma vie, qu'il est long ton séjour dans cette montagne !

On persécute ceux de nous qui t'implorent, ceux qui te proclament Khalife et Imam.

Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix années pour la durée de ton absence.

Non, le fils de Khawlah n'a pas goûté le breuvage de la mort, la terre ne recèle pas ses dépouilles;

Il veille au fond du val Radhwa au milieu des entretiens des anges.

Quand on a lu de pareils vers où la profession de foi du Keïsanite s'affirme si nettement, on ne s'explique pas comment certains écrivains, presque contemporains du Seïd, ont pu le considérer comme appartenant à la secte des Dja'farites[1]. Cette opinion, si invraisemblable qu'elle fût, se propagea pourtant et assez rapidement. Ceux qui la soute-

[1] Cette secte, une des subdivisions de l'école imamite, reconnaissait la qualité d'*imam*, dans le sens schiite du mot, à Dja'far Sadik, fils de Mohammed Bakîr et petit-fils de Zeïn el-Abidîn. Le modeste et pieux Dja'far, dont ces novateurs avaient pris le nom en lui attribuant les prérogatives presque divines du titre d'imam, était loin d'encourager les exagérations théologiques et mystiques de ses partisans (voir ci-dessus, p. 193). Du fond de sa retraite, à la Mecque comme à Koufah, il gémissait en voyant le péril que les doctrines nouvelles faisaient courir à l'orthodoxie musulmane. Dans toutes les questions qui passionnaient ses contemporains, le libre arbitre, l'origine du Koran, etc., il se maintint dans le juste milieu, à égale distance du fatalisme et de la doctrine plus libérale des Moutazélites. (Cf. Schahristani, t. I, p. 124.) Tout au plus peut-on lui reprocher d'avoir développé chez ses adeptes le goût des explications allégoriques appliquées au Koran et d'avoir favorisé ainsi les aberrations des Ismaélites.

naient en donnaient comme preuve, soit cet hémistiche presque barbare :

تجعفرت باسم الله والله اكبر

Je suis Dja'farite, au nom de Dieu, Dieu est grand !

ou bien le distique suivant :

يا راكبًا نحو المدينة جسرةً
عذافرةً تهوى بها كلّ سَبْسَبِ
اذا ما هداك الله لاقيت جعفرًا
فقل يا امين الله وابن المهذّبِ

Cavalier qui te diriges vers la Mecque monté sur une chamelle grande et robuste, franchissant avec rapidité les longues solitudes,

Lorsque (Dieu te guide !) tu rencontreras Dja'far, dis-lui : Ô confident de Dieu, ô fils de l'homme sincère, etc.[1]

Déjà, un bon juge en matière de style, Ali, fils de Nawfeli, avait soupçonné le caractère apocryphe de l'hémistiche cité plus haut : « De pareils vers, dit-il, ne paraissent pas appartenir au Seïd. La diction pure et élégante de ce poëte répudie une expression telle que *tedja'fartou*[2]. » Mais un témoignage encore plus sûr, celui d'un des deux rhapsodes, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

[1] *Moukeddeb*, c'était le surnom donné à l'imam Bakir, père de Dja'far.

[2] *Prairies d'or*, t. V, p. 184.

Abou Daoud Suleïman (voir ci-dessus, p. 181), après avoir affirmé que le poëte mourut fidèle à ses doctrines keïsanites, ajoute : « Quant aux vers qui pourraient le faire considérer comme Dja'farite, ils sont l'œuvre d'un certain Kaçem qui fut au service de Seïd en qualité d'écuyer. Pour leur donner plus de valeur, cet homme ne craignit pas de les attribuer à son maître, et, plus tard, des personnes qui ignoraient cette circonstance, propagèrent la même version [1]. »

A l'assertion qui précède il faut joindre celle d'Isma'ïl « fils du magicien, » le second rhapsode et probablement l'ami de notre poëte. C'est par là que nous terminerons cette notice. Dans une réunion littéraire où se trouvait Isma'ïl, quelqu'un déclara que le Seïd, sur la fin de sa vie, avait abandonné la secte des Keïsanites pour se rallier à celle des Dja'farites. Isma'ïl opposa une dénégation formelle à cette opinion; il démontra que les poésies connues sous le nom de *dja'faryeh* et attribuées au poëte n'étaient pas de lui, et qu'elles ne furent composées et mises en circulation qu'après sa mort. Enfin Isma'ïl ajouta, sous forme de conclusion, le récit que voici : « Je me trouvais pour la dernière

[1] Les Schiites duodénaires, considérant la secte keïsanite comme une hérésie, s'empressent de compter Seïd Himyari parmi les Dja'farites. Ainsi les biographes persans, cités par l'auteur du *Medjalis*, admettent d'un commun accord la conversion du poëte aux croyances dja'farites, et attribuent ce résultat aux entretiens qu'il eut avec l'imam Sadik. Mais ils ne peuvent appuyer leur dire sur aucune preuve historique.

fois chez Seïd Himyari trois jours avant sa mort. Quelqu'un venait de lui enseigner une tradition qui avait conservé les paroles suivantes du Prophète adressées à Ali : « Tu auras un petit-fils qui viendra au monde quand je n'existerai plus; je lui donne dès à présent mon nom et mon surnom [1]. » Le Seïd, malgré son extrême faiblesse et les souffrances auxquelles il était en proie, recueillit avec un respectueux attendrissement cette preuve nouvelle de la pureté des croyances auxquelles il avait voué sa vie. Pour la dernière fois, il invoqua sa muse et composa ces vers qui furent comme son testament religieux et l'inspiration suprême de son génie :

أشاقتك المنازل بعد هند
ومربعها وذات الدلّ دعد
منازل اقفرت منهنّ محت
معالمهنّ من سيل ورعد
وريح حرجف تستنّ فيها
بساق الترب تلحم ما تسدّى
ألم يبلغك والانباءُ تنمي
مقال محمّد فيما يؤدّي

[1] C'est-à-dire Mohammed Abou 'l-Kaçem. Tel était en effet le non et le surnom du *fils de la Hanéfite*. Il est à peine besoin d'ajouter qu cette soi-disant tradition est de provenance schiite et qu'à ce titr elle ne figure dans aucun recueil authentique de l'école traditionniste.

temps de se recueillir, il le reproduisit dans les vers qui suivent :

أتى حسنًا والحسين النبيّ — وقد جلسا حجرةً يلعبان
ففدّاهما ثم حيّاهما — وكانا لديه بذاك المكان
فراحا وتحتهما عاتقاه — فنِعمَ المطيّة والراكبان
وليدان أمّهما برّة — حصان مطهّرة للحصان
وشخصهما ابن ابى طالب — فنِعمَ الوليدان والوالدان
خليليّ لا ترجيا واعلما — بانّ الهدى غير ما تزعمان
وانّ عمى الشكّ بعد اليقين — وضعف البصيرة بعد العيان

Le Prophète alla auprès de Haçan et de Huçeïn; assis dans une chambrette, les deux enfants jouaient.

Il les salua (par la formule *fedeïtouka*) avec déférence, tant était grande la considération qu'il avait pour eux.

Les deux enfants chevauchèrent, grimpés sur ses épaules. Ô l'excellente monture et les bons cavaliers!

Tous les deux sont nés d'une mère pieuse, épouse chaste et pure d'un époux sans tache.

Le fils d'Abou Talib est incarné en eux : Quels parents, quels enfants!

Ô mes deux compagnons, ne devenez pas *Murdjites*[1]; sachez que le salut n'est pas où vous le présumez;

N'oubliez pas que la nuit de l'erreur succède à la vérité, et l'aveuglement à la clarté.

[1] On donnait ce nom d'une façon générale aux sectaires qui subordonnaient les œuvres à la foi et niaient l'utilité de la vertù en dehors de la croyance. Mais le nom de *Murdjites*, pris dans un sens plus restreint, désignait un groupe de Kharédjites qui ravalaient Ali au quatrième rang parmi les compagnons de Mahomet. (Cf. Schahristani, t. I, p. 104.)

Réunissant ensuite sous l'épithète flétrissante de *Murdjites* les trois premiers khalifes orthodoxes et Mo'awyah, il exécute contre eux une charge à fond de train et les confond avec les Kharédjites de Nehrewân dans la même réprobation.

Parmi les *kaçideh* où la croyance du poëte keïsanite s'affirme avec une énergie particulière, il en est une qui jouit d'une notoriété très-grande. Il est vrai qu'on lui en a contesté la paternité : un compilateur du IIIe siècle[1] affirme qu'elle doit être attribuée au poëte Koteyir, dont les convictions religieuses offrent une analogie frappante avec celles du Seïd. Nous croyons devoir adopter l'opinion de Maçoudi et de l'auteur de l'*Aghani*, qui n'hésitent pas à en faire honneur au poëte himyarite. Mais les variantes qui s'y rencontrent prouvent qu'elle a subi des remaniements nombreux; nous suivrons de préférence la rédaction donnée par l'*Aghani*. Voici d'ailleurs, d'après ce même ouvrage, dans quelles circonstances la pièce en question fut composée. Un docteur, plus hardi encore que savant, Mohammed ben Ali, surnommé *Ibn No'man*, tenait école à Basrah du vivant du Seïd. Cet Ibn No'man, que les orthodoxes

[1] Zobeïr, fils de Bekkar; cf. *Prairies d'or*, t. V, p. 181, et Schahristani, t. I, p. 111. Dans la notice spéciale que l'*Aghani* consacre à Koteyir, t. VIII, p. 27 et suiv. il est dit positivement que ce poëte était de la secte keïsanite et qu'il professait publiquement la croyance au *redja'ah* ou retour à la vie. On s'explique ainsi comment certaines poésies du Seïd ont pu lui être attribuées, et réciproquement. Koteyir mourut l'an 105 de l'hégire. (Cf. *Journal asiat.* novembre-décembre 1873, p. 454.)

flétrissent de l'épithète de *Satan du portique* par opposition aux Schiites, qui le nomment *le fidèle du portique*, avait d'abord adopté les théories religieuses de Hischam ben Malek et s'était rangé parmi les disciples de l'imam Dja'far Sadik. Mais, plus tard, il fonda une école indépendante qui porte le nom de *no'manite* en souvenir de son fondateur. Il rejetait la prescience divine et considérait la destinée comme l'accomplissement de la volonté humaine agissant sous la main de Dieu. Il inclina ensuite aux doctrines anthropomorphistes et finit par tomber dans un athéisme mitigé[1].

Lorsqu'il se rencontra avec Seïd Himyari, cet Ibn No'man avait dépassé la thèse de l'imamat, ou du moins les droits du *fils de la Hanéfite* à cette dignité suprême lui paraissaient des plus contestables. La discussion fut vive; le Seïd mit toute sa science de controversiste, toute son imagination de poëte au service du dogme keïsanite; mais il avait devant lui un dialecticien redoutable. Ibn No'man renversa l'échafaudage de ses preuves, le réduisit au silence, en un mot, remporta sur lui une victoire complète. Dès le lendemain, le poëte, pour venger la défaite infligée en sa personne au sectaire, composa la fameuse kaçideh dont on a conservé le fragment suivant :

[1] Voir les détails que Schahristani donne sur cette secte, t. I, p. 143. On trouve dans le *Fihrist*, t. I, p. 175, une liste de livres de controverse composés par Ibn No'man; quant au surnom *Satan du portique*, je n'en ai trouvé l'explication nulle part.

الا يا ايّها الجدل المعنّى
لنا ما نحن ويحك والعناء
أتبصر ما تقول وانت كهل
تراك عليك من ورع رداء
الا انّ الائمّة من قريش
ولاة الحقّ اربعة سواء
علىٌّ والثلاثة من بنيه
هُمُ اسباطه والاوصياء
فانّى فى وصيّته اليهم
يكون الشكّ منّا والمراء
بهم اوصاهُمُ ودعا اليهم
جميع الخلق لو سمع الدعاء
فَسِبطٌ سبط ايمان وحلم
وسبط غيّبَتْه كربلاءٓ
سقا جدثًا تضمّنه مُلثّ
هتوف الرعد مرتجز رواء
تظلّ مظلّة منها عزال
عليه وتغتدى اخرى ملاءٓ
وسبط لا يذوق الموت حتى
يقود الخيل يقدمها اللواء

من البيت المحجّب فى سَراة

شُراة لفّ بينهمُ الاخآء

عصائب ليس دون اغرّ اجلى

بمكّة قائم لهمُ آنتهآء

Ô disputeur, pour qui nous prenons tant de peine, à quoi bon ce souci de notre part?

Réfléchis-tu seulement à ce que tu dis, toi qui es dans la maturité de l'âge et qui te pares du manteau de la piété?

Mais, sache-le, les *imams* de Koreïsch, les ministres de la vérité sont au nombre de quatre et égaux entre eux :

Ali et trois de ses fils, petits-enfants du Prophète et ses héritiers.

Comment pourrions-nous mettre en doute et contester le testament qu'il fit en leur faveur?

C'est pour eux qu'il a testé, c'est à eux qu'il a appelé tous les hommes. Que sa voix n'a-t-elle été entendue!

Un des *sibt* (petits-fils) est le dépositaire de la foi et de la mansuétude, l'autre *sibt* repose à Kerbélâ [1].

[1] Il s'agit, comme on le voit, de Haçan et de Huçeïn, que les Keïsanites modérés acceptaient comme héritiers successifs de la qualité d'imam. Le troisième *sibt*, auquel il est fait allusion quelques vers plus loin, n'est autre que le *fils de la Hanéfite*, l'incarnation d'Ali, le symbole momentanément invisible, mais toujours vivant de la dignité suprême que les Schiites nomment *imamat*. Il semblerait résulter des expressions employées par Schahristani que le Seïd fut un des principaux propagateurs du dogme désigné par les termes techniques de الغيبة et العودة, c'est-à-dire l'absence et le retour. Une anecdote assez plaisante, citée par l'*Aghani*, p. 8, vient à l'appui de cette opinion. Un homme aborde le Seïd et lui dit: «On prétend que vous *propagez* partout la croyance au *redja'a* (retour à la vie); est-ce vrai? — Parfaitement vrai. — Eh bien, reprend cet homme, prêtez-moi quatre cents dinars, je m'engage à vous les rendre dans une existence ultérieure. — J'y consens, réplique Seïd, et je suis

Que sa tombe soit rafraîchie par des nuages bienfaisants où retentit le grondement cadencé du tonnerre!

Qu'une nuée la couvre de son ombre et qu'une autre nuée lui donne la fraîcheur de sa pluie!

Quant au troisième *sibt*, il ne mourra pas avant d'avoir conduit ses cavaliers précédés de l'étendard du Prophète,

Sortant de sa demeure cachée, et entouré de ses partisans (hérétiques) qu'unissent des liens fraternels.

Cette troupe, où chacun a son signe de noblesse, ne s'arrêtera qu'à la Mecque, etc.

Dans un autre fragment de la même élégie, recueilli par Maçoudi, le dogme du *retour* est exprimé plus explicitement. Je me borne à en donner la traduction ci-jointe [1]:

Ce fils se dérobe à tous les yeux, pendant un laps de temps; il se cache dans la vallée de Radhwa où coulent l'eau et le miel...

Ô vallée de Radhwa, que devient celui que tu dérobes à nos yeux et dont l'amour trouble notre raison?

Jusques à quand et combien de temps durera notre attente, ô fils du Prophète, toi qui vis nourri par Dieu?

même disposé à vous en prêter davantage; mais j'y mets une condition. Donnez-moi la garantie que vous renaîtrez dans le corps d'un homme. — Pourrait-il en être autrement? dit le mystificateur. — Oui certes, vous pouvez revenir dans le corps d'un chien ou d'un porc, et alors adieu mon argent.» Ce disant, Seïd s'éloigne laissant son adversaire interdit.

[1] Le texte de ce passage se trouve dans le tome V, p. 182 et 183, des *Prairies d'or*. La vallée de Radhwa citée dans les vers qui suivent est située au fond d'une montagne du même nom, près de Yanbo, entre cette ville et Médine. L'aspect mystérieux de ce vallon, ses grottes, ses gorges boisées se prêtaient bien à la légende de l'*imam caché*. (Voir aussi Yakout, s. v. رضوى.)

. . . .

Ô *Waçi* (légataire d'Ali) pour qui je donnerais ma vie, qu'il est long ton séjour dans cette montagne!

On persécute ceux de nous qui t'implorent, ceux qui te proclament Khalife et Imam.

Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix années pour la durée de ton absence.

Non, le fils de Khawlah n'a pas goûté le breuvage de la mort, la terre ne recèle pas ses dépouilles;

Il veille au fond du val Radhwa au milieu des entretiens des anges.

Quand on a lu de pareils vers où la profession de foi du Keïsanite s'affirme si nettement, on ne s'explique pas comment certains écrivains, presque contemporains du Seïd, ont pu le considérer comme appartenant à la secte des Dja'farites[1]. Cette opinion, si invraisemblable qu'elle fût, se propagea pourtant et assez rapidement. Ceux qui la soute-

[1] Cette secte, une des subdivisions de l'école imamite, reconnaissait la qualité d'*imam*, dans le sens schiite du mot, à Dja'far Sadik, fils de Mohammed Bakîr et petit-fils de Zeïn el-Abidîn. Le modeste et pieux Dja'far, dont ces novateurs avaient pris le nom en lui attribuant les prérogatives presque divines du titre d'imam, était loin d'encourager les exagérations théologiques et mystiques de ses partisans (voir ci-dessus, p. 193). Du fond de sa retraite, à la Mecque comme à Koufah, il gémissait en voyant le péril que les doctrines nouvelles faisaient courir à l'orthodoxie musulmane. Dans toutes les questions qui passionnaient ses contemporains, le libre arbitre, l'origine du Koran, etc., il se maintint dans le juste milieu, à égale distance du fatalisme et de la doctrine plus libérale des Moutazélites. (Cf. Schahristani, t. I, p. 124.) Tout au plus peut-on lui reprocher d'avoir développé chez ses adeptes le goût des explications allégoriques appliquées au Koran et d'avoir favorisé ainsi les aberrations des Ismaélites.

naient en donnaient comme preuve, soit cet hémistiche presque barbare :

تجعفرت باسم الله والله اكبر

Je suis Dja'farite, au nom de Dieu, Dieu est grand!

ou bien le distique suivant :

يا راكبا نحو المدينة جسرةً
عذافرةً تهوى بها كلَّ سَبْسَبِ
اذا ما هداك الله لاقيت جعفرًا
فقل يا امين الله وآبن المهذّبِ

Cavalier qui te diriges vers la Mecque monté sur une chamelle grande et robuste, franchissant avec rapidité les longues solitudes,

Lorsque (Dieu te guide!) tu rencontreras Dja'far, dis-lui : Ô confident de Dieu, ô fils de l'homme sincère, etc. [1]

Déjà, un bon juge en matière de style, Ali, fils de Nawfeli, avait soupçonné le caractère apocryphe de l'hémistiche cité plus haut : « De pareils vers, dit-il, ne paraissent pas appartenir au Seïd. La diction pure et élégante de ce poëte répudie une expression telle que *tedja'fartou*[2]. » Mais un témoignage encore plus sûr, celui d'un des deux rhapsodes, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

[1] *Mouheddeb*, c'était le surnom donné à l'imam Bakir, père de Dja'far.

[2] *Prairies d'or*, t. V, p. 184.

Abou Daoud Suleïman (voir ci-dessus, p. 181), après avoir affirmé que le poëte mourut fidèle à ses doctrines keïsanites, ajoute : « Quant aux vers qui pourraient le faire considérer comme Dja'farite, ils sont l'œuvre d'un certain Kaçem qui fut au service de Seïd en qualité d'écuyer. Pour leur donner plus de valeur, cet homme ne craignit pas de les attribuer à son maître, et, plus tard, des personnes qui ignoraient cette circonstance, propagèrent la même version [1]. »

A l'assertion qui précède il faut joindre celle d'Isma'ïl « fils du magicien, » le second rhapsode et probablement l'ami de notre poëte. C'est par là que nous terminerons cette notice. Dans une réunion littéraire où se trouvait Isma'ïl, quelqu'un déclara que le Seïd, sur la fin de sa vie, avait abandonné la secte des Keïsanites pour se rallier à celle des Dja'farites. Isma'ïl opposa une dénégation formelle à cette opinion; il démontra que les poésies connues sous le nom de *dja'faryeh* et attribuées au poëte n'étaient pas de lui, et qu'elles ne furent composées et mises en circulation qu'après sa mort. Enfin Isma'ïl ajouta, sous forme de conclusion, le récit que voici : « Je me trouvais pour la dernière

[1] Les Schiites duodénaires, considérant la secte keïsanite comme une hérésie, s'empressent de compter Seïd Himyari parmi les Dja'farites. Ainsi les biographes persans, cités par l'auteur du *Medjalis*, admettent d'un commun accord la conversion du poëte aux croyances dja'farites, et attribuent ce résultat aux entretiens qu'il eut avec l'imam Sadik. Mais ils ne peuvent appuyer leur dire sur aucune preuve historique.

fois chez Seïd Himyari trois jours avant sa mort. Quelqu'un venait de lui enseigner une tradition qui avait conservé les paroles suivantes du Prophète adressées à Ali : « Tu auras un petit-fils qui viendra au monde quand je n'existerai plus ; je lui donne dès à présent mon nom et mon surnom[1]. » Le Seïd, malgré son extrême faiblesse et les souffrances auxquelles il était en proie, recueillit avec un respectueux attendrissement cette preuve nouvelle de la pureté des croyances auxquelles il avait voué sa vie. Pour la dernière fois, il invoqua sa muse et composa ces vers qui furent comme son testament religieux et l'inspiration suprême de son génie :

أشاقتك المنازل بعد هند
ومربعها وذات الدلّ دعد
منازل اقفرت منهنّ محت
معالمهنّ من سيل ورعد
وريح حرجف تستنّ فيها
بساف الترب تلحم ما تسدّى
ألم يبلغك والانباء تنمى
مقال محمّد فيما يؤدّى

[1] C'est-à-dire Mohammed Abou 'l-Kaçem. Tel était en effet le nom et le surnom du *fils de la Hanéfite*. Il est à peine besoin d'ajouter qu cette soi-disant tradition est de provenance schiite et qu'à ce titr elle ne figure dans aucun recueil authentique de l'école traditior niste.

الى ذى علمه الهادى علىّ
وخولةُ خادم فى البيت تردى
ألم تر انّ خولةَ سوف تأتى
بوادى الزند صافى الحيم نجدِ
يفوز بكنيتى واسمى لانّى
نحلتُهما هو المهدىّ بعدى
يُغيّب عنهمُ حتى يقولوا
تضمّنه بطيبةَ بطنُ لحدِ
سنين واشهرًا ويُرى برضوى
بشعب بين انمار واسدِ
مقيمٌ بين آرام وعين
وحفّان تروح خلال رُبدِ
تراعيها السباع وليس منها
ملاقيهنّ مفترسًا بحَدّ
امنّ به الردى فرتعنَ طورًا
بلا خوف لدى مرعًى وورد
حلفتُ بربّ مكّة والمصلّى
وبيت طاهر الاركان فرد
يطوف به الحجيج وكلّ عام
يحلّ لديه وفد بعد وفدِ

لقد كان ٱبن خولةَ غير شكٍّ
صفآء ولايتى وخلوص ودّى
فما احدٌ احبّ الىَّ فيما
اسرّ وما ابوحُ به وابدى
سوى ذى الوحى احمد أو علىّ
ولا ازكى واطيب منه عندى
ومن ذا يا ٱبنَ خولةَ ان رمَتْنى
باسهمها المنيّة حين وعدى
يذبّب عنكمُ ويسدّ مما
تثلّم من حصونكمُ كسدّى
وما لى ان امرّ به ولكن
أؤمّل ان يؤخّر يوم فقدى
فادرك دولةً لك لستَ فيها
بجبّار فتُوصف بالتعدّى
على قوم بغوا فيكم علينا
لتعدى منكمُ يا خير مَعْدِ
لتعلُ بنا عليهم حيث كانوا
بغور من تهامةَ او بنجدِ
اذا ما سرتَ من بلد حرام
الى مَن بالمدينة من معدِّ

وما ذا غرّهم والخِبْر منهم
باشوس اعصل الانياب وردِ
وانت لمن بغى وعدا واذكى
عليك الحربَ وآستدراك مردِ

Regrettes-tu encore ces demeures après le départ de Hind, et ce campement où elle demeurait au printemps avec la coquette Daad ?

Demeures abandonnées par elles et dont les torrents et les orages emportent les derniers vestiges;

La bise y soulève des flots de poussière et achève l'œuvre de destruction[1].

N'es-tu pas informé, et pourtant les nouvelles se propagent, n'es-tu pas informé des paroles que Mohammed adressa

Au dépositaire de sa science, au guide du salut Ali, tandis que Khawlah remplissait les fonctions de servante dans sa demeure ?

« Sache (lui disait le Prophète) que bientôt Khawlah te donnera un fils au caractère généreux, un brave[2], un héros.

« Il se glorifiera du nom et du surnom dont je l'ai doté, et il sera le *mehdi* après moi. »

Il vivra longtemps ignoré des hommes, et ils le croiront couché au fond du tombeau à Tîbah[3].

Les mois et les années s'écouleront, et on le verra dans le vallon de Radhwa, au milieu des panthères et des lions.

[1] Les deux premiers vers de cette ode furent mis en musique par Ma'bed ou par d'autres musiciens : les traditions citées par l'*Aghani* sont fort contradictoires sur ce point.

[2] Littéralement : qui allume le foyer pour préparer le repas de ses hôtes et qui protége leur repos à l'ombre de sa tente.

[3] Le mètre exige cette forme au lieu de *Tayibah* qui est le surnom ordinaire de Médine. On sait qu'une tradition plaçait dans cette ville le tombeau du *fils de la Hanéfite*. (Voir ci-dessus, p. 166.)

Autour de lui, gazelles blanches, taureaux, jeunes autruches circulent au milieu des lions.

Les bêtes féroces les épargnent et ne cherchent pas à les déchirer de leurs griffes;

La mort respecte leur hôte, et ces animaux paissent tranquilles au milieu des pâturages et des fleurs.

Je le jure par le maître de la Mecque, de l'oratoire et de la maison sainte aux piliers consacrés,

Autour de laquelle circulent les pèlerins et où chaque année les députations se succèdent,

Je le jure, le fils de Khawlah est, sans aucun doute, l'objet de ma vénération la plus pure, de mon amour le plus sincère.

Personne ne m'est plus cher que lui, soit que je recèle dans mon cœur, soit que je divulgue cet amour;

Personne, sauf Ahmed le Prophète inspiré ou Ali, ne m'inspire plus de tendresse et un plus vif attachement.

Et qui donc, ô fils de Khawlah, dût la mort me percer de ses traits, dût le terme de ma vie arriver,

Qui donc défendrait votre abord et réparerait les brèches faites à vos remparts, comme je le fais moi-même?

Que m'importe si j'y laisse ma vie? Mais non, j'espère que ma dernière heure sera retardée,

Et que j'atteindrai ton règne exempt de violence et dont personne n'accusera les rigueurs[1].

Tu triompheras de ceux qui nous persécutent à cause de vous, et qui veulent nous détourner de vous, qui êtes le meilleur des refuges.

Tu nous placeras au-dessus d'eux, partout où ils seront, dans les profondeurs du Tehamah et sur les plateaux du Nedjd,

Lorsque, sortant du territoire sacré, tu te montreras aux fils de Maadd réunis à Médine.

[1] Allusion à la formule pour ainsi dire liturgique par laquelle toutes les sectes schiites, sans exception, annoncent le retour de leur imam : « La terre sera remplie de sa justice comme elle est remplie aujourd'hui d'iniquité. »

Quelle illusion est la leur ! Ils savent pourtant que tu es un lion fauve, au regard torve, aux dents acérées;

Ils savent que les ennemis révoltés contre toi, ceux qui attisent la guerre et ont juré ta mort, périront sous tes coups.

Telles sont les données que nous avons pu recueillir sur un poëte que le rigorisme de l'orthodoxie musulmane a condamné à un oubli immérité. Doué par la nature d'une imagination féconde et enthousiaste, né à une époque où les grandes traditions de la poésie anté-islamique étaient encore vivaces, Seïd Himyari avait sa place marquée parmi les plus illustres. Mais les écarts de sa vie, d'une part, les injures qu'il prodigua, d'autre part, aux trois premiers khalifes et aux noms les plus vénérés dans l'entourage du Prophète l'ont fait déchoir du rang qu'il devait occuper. Quelques érudits exempts de fanatisme, comme Maçoudi et Abou'l-Faradj Isfahâni, ont seuls rendu justice à son talent. Mais ni leur appréciation impartiale, ni les revendications tardives des écrivains schiites du XVIe siècle n'ont prévalu contre le verdict de la censure religieuse. La critique européenne devait une mention particulière à ce réprouvé de génie et à la secte dont il poétisa les bizarres aspirations.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

PROBEN DER VOLKSLITTERATUR DER TÜRKISCHEN STÄMME SÜD-SIBIRIENS, gesammelt und übersetzt von Dr W. Radloff, IV Theil. Texte en caractères russes [1], accompagné de la traduction allemande. Saint-Pétersbourg, 1872, in-8°.

Les lecteurs du *Journal asiatique* connaissent déjà l'exis-ence de cette grande et importante publication, poursuivie vec tant de zèle et de compétence par le savant docteur adloff. Grâce à lui, nous avons à notre disposition un recueil es plus précieux pour l'étude des différents dialectes de la ngue turke et pour la connaissance des mœurs, des usages, es préjugés, des superstitions des nombreuses peuplades ui les parlent. On y trouve quantité de mots qui manquaient ncore dans les dictionnaires, et dont plusieurs sont de pure rigine ouïgoure, des tournures grammaticales d'une forme out à fait primitive, des locutions que ne connaît plus ou ue n'a jamais connues le dialecte ottoman. Quant aux lé-endes qui font le sujet de la plupart de ces chants et récits, l n'y en a que peu d'originales, si je ne me trompe. On y reconnaît facilement, soit une origine indienne ou boud-dhique, soit une origine musulmane, comme c'est le cas le plus saillant dans le volume qui nous occupe. Ce qui est bien certain, c'est que plusieurs des scènes merveilleuses qui

[1] Il est à regretter que le docteur Radloff n'ait pas publié le texte en caractères orientaux. Les mots turcs des dialectes sibériens, souvent défigurés par la prononciation locale, sont parfois très-difficiles à reconnaître sous l'enveloppe des caractères russes. Il m'en a coûté beaucoup de peine pour en faire la transcription.

من البيت المحجّب فى سَراة
شُراة لفّ بينهمُ الاخآء
عصائب ليس دون اغرّ اجلى
بمكّة قائم لهمُ آنتهآء

Ô disputeur, pour qui nous prenons tant de peine, à quoi bon ce souci de notre part ?

Réfléchis-tu seulement à ce que tu dis, toi qui es dans la maturité de l'âge et qui te pares du manteau de la piété ?

Mais, sache-le, les *imams* de Koreïsch, les ministres de la vérité sont au nombre de quatre et égaux entre eux :

Ali et trois de ses fils, petits-enfants du Prophète et ses héritiers.

Comment pourrions-nous mettre en doute et contester le testament qu'il fit en leur faveur ?

C'est pour eux qu'il a testé, c'est à eux qu'il a appelé tous les hommes. Que sa voix n'a-t-elle été entendue !

Un des *sibt* (petits-fils) est le dépositaire de la foi et de la mansuétude, l'autre *sibt* repose à Kerbélâ[1].

[1] Il s'agit, comme on le voit, de Haçan et de Huçeïn, que les Keïsanites modérés acceptaient comme héritiers successifs de la qualité d'imam. Le troisième *sibt*, auquel il est fait allusion quelques vers plus loin, n'est autre que le *fils de la Hanéfite*, l'incarnation d'Ali, le symbole momentanément invisible, mais toujours vivant de la dignité suprême que les Schiites nomment *imamat*. Il semblerait résulter des expressions employées par Schahristani que le Seïd fut un des principaux propagateurs du dogme désigné par les termes techniques de الغيبة et العودة, c'est-à-dire l'absence et le retour. Une anecdote assez plaisante, citée par l'*Aghani*, p. 8, vient à l'appui de cette opinion. Un homme aborde le Seïd et lui dit : « On prétend que vous *propagez* partout la croyance au *redja'a* (retour à la vie) ; est-ce vrai ? — Parfaitement vrai. — Eh bien, reprend cet homme, prêtez-moi quatre cents dinars, je m'engage à vous les rendre dans une existence ultérieure. — J'y consens, réplique Seïd, et je suis

Que sa tombe soit rafraîchie par des nuages bienfaisants où retentit le grondement cadencé du tonnerre!

Qu'une nuée la couvre de son ombre et qu'une autre nuée lui donne la fraîcheur de sa pluie!

Quant au troisième *sibt*, il ne mourra pas avant d'avoir conduit ses cavaliers précédés de l'étendard du Prophète,

Sortant de sa demeure cachée, et entouré de ses partisans (hérétiques) qu'unissent des liens fraternels.

Cette troupe, où chacun a son signe de noblesse, ne s'arrêtera qu'à la Mecque, etc.

Dans un autre fragment de la même élégie, recueilli par Maçoudi, le dogme du *retour* est exprimé plus explicitement. Je me borne à en donner la traduction ci-jointe [1]:

Ce fils se dérobe à tous les yeux, pendant un laps de temps; il se cache dans la vallée de Radhwa où coulent l'eau et le miel...

Ô vallée de Radhwa, que devient celui que tu dérobes à nos yeux et dont l'amour trouble notre raison?

Jusques à quand et combien de temps durera notre attente, ô fils du Prophète, toi qui vis nourri par Dieu?

même disposé à vous en prêter davantage; mais j'y mets une condition. Donnez-moi la garantie que vous renaîtrez dans le corps d'un homme. — Pourrait-il en être autrement? dit le mystificateur. — Oui certes, vous pouvez revenir dans le corps d'un chien ou d'un porc, et alors adieu mon argent.» Ce disant, Seïd s'éloigne laissant son adversaire interdit.

[1] Le texte de ce passage se trouve dans le tome V, p. 182 et 183, des *Prairies d'or*. La vallée de Radhwa citée dans les vers qui suivent est située au fond d'une montagne du même nom, près de Yanbo, entre cette ville et Médine. L'aspect mystérieux de ce vallon, ses grottes, ses gorges boisées se prêtaient bien à la légende de l'*imam caché*. (Voir aussi Yakout, s. v. رضوى.)

. . . .

Ô *Waçi* (légataire d'Ali) pour qui je donnerais ma vie, qu'il est long ton séjour dans cette montagne !

On persécute ceux de nous qui t'implorent, ceux qui te proclament Khalife et Imam.

Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix années pour la durée de ton absence.

Non, le fils de Khawlah n'a pas goûté le breuvage de la mort, la terre ne recèle pas ses dépouilles;

Il veille au fond du val Radhwa au milieu des entretiens des anges.

Quand on a lu de pareils vers où la profession de foi du Keïsanite s'affirme si nettement, on ne s'explique pas comment certains écrivains, presque contemporains du Seïd, ont pu le considérer comme appartenant à la secte des Dja'farites[1]. Cette opinion, si invraisemblable qu'elle fût, se propagea pourtant et assez rapidement. Ceux qui la soute-

[1] Cette secte, une des subdivisions de l'école imamite, reconnaissait la qualité d'*imam*, dans le sens schiite du mot, à Dja'far Sadik, fils de Mohammed Bakîr et petit-fils de Zeïn el-Abidîn. Le modeste et pieux Dja'far, dont ces novateurs avaient pris le nom en lui attribuant les prérogatives presque divines du titre d'imam, était loin d'encourager les exagérations théologiques et mystiques de ses partisans (voir ci-dessus, p. 193). Du fond de sa retraite, à la Mecque comme à Koufah, il gémissait en voyant le péril que les doctrines nouvelles faisaient courir à l'orthodoxie musulmane. Dans toutes les questions qui passionnaient ses contemporains, le libre arbitre, l'origine du Koran, etc., il se maintint dans le juste milieu, à égale distance du fatalisme et de la doctrine plus libérale des Moutazélites. (Cf. Schahristani, t. I, p. 124.) Tout au plus peut-on lui reprocher d'avoir développé chez ses adeptes le goût des explications allégoriques appliquées au Koran et d'avoir favorisé ainsi les aberrations des Ismaélites.

naient en donnaient comme preuve, soit cet hémistiche presque barbare :

تجعفرت باسم الله والله اكبر

Je suis Dja'farite, au nom de Dieu, Dieu est grand!

ou bien le distique suivant :

يا راكبا نحو المدينة جسرة
عذافرة تهوى بها كل سبسب
اذا ما هداك الله لاقيت جعفرا
فقل يا امين الله وابن المهذب

Cavalier qui te diriges vers la Mecque monté sur une chamelle grande et robuste, franchissant avec rapidité les longues solitudes,

Lorsque (Dieu te guide!) tu rencontreras Dja'far, dis-lui : Ô confident de Dieu, ô fils de l'homme sincère, etc.[1]

Déjà, un bon juge en matière de style, Ali, fils de Nawfeli, avait soupçonné le caractère apocryphe de l'hémistiche cité plus haut : « De pareils vers, dit-il, ne paraissent pas appartenir au Seïd. La diction pure et élégante de ce poëte répudie une expression telle que *tedja'fartou*[2]. » Mais un témoignage encore plus sûr, celui d'un des deux rhapsodes, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

[1] *Moukeddeb*, c'était le surnom donné à l'imam Bakîr, père de Dja'far.

[2] *Prairies d'or*, t. V, p. 184.

Abou Daoud Suleïman (voir ci-dessus, p. 181), après avoir affirmé que le poëte mourut fidèle à ses doctrines keïsanites, ajoute : « Quant aux vers qui pourraient le faire considérer comme Dja'farite, ils sont l'œuvre d'un certain Kaçem qui fut au service de Seïd en qualité d'écuyer. Pour leur donner plus de valeur, cet homme ne craignit pas de les attribuer à son maître, et, plus tard, des personnes qui ignoraient cette circonstance, propagèrent la même version [1]. »

A l'assertion qui précède il faut joindre celle d'Isma'ïl « fils du magicien, » le second rhapsode et probablement l'ami de notre poëte. C'est par là que nous terminerons cette notice. Dans une réunion littéraire où se trouvait Isma'ïl, quelqu'un déclara que le Seïd, sur la fin de sa vie, avait abandonné la secte des Keïsanites pour se rallier à celle des Dja'farites. Isma'ïl opposa une dénégation formelle à cette opinion; il démontra que les poésies connues sous le nom de *dja'faryeh* et attribuées au poëte n'étaient pas de lui, et qu'elles ne furent composées et mises en circulation qu'après sa mort. Enfin Isma'ïl ajouta, sous forme de conclusion, le récit que voici : « Je me trouvais pour la dernière

[1] Les Schiites duodénaires, considérant la secte keïsanite comme une hérésie, s'empressent de compter Seïd Himyari parmi les Dja'farites. Ainsi les biographes persans, cités par l'auteur du *Medjalis*, admettent d'un commun accord la conversion du poëte aux croyances dja'farites, et attribuent ce résultat aux entretiens qu'il eut avec l'imam Sadik. Mais ils ne peuvent appuyer leur dire sur aucune preuve historique.

fois chez Seïd Himyari trois jours avant sa mort. Quelqu'un venait de lui enseigner une tradition qui avait conservé les paroles suivantes du Prophète adressées à Ali : « Tu auras un petit-fils qui viendra au monde quand je n'existerai plus; je lui donne dès à présent mon nom et mon surnom[1]. » Le Seïd, malgré son extrême faiblesse et les souffrances auxquelles il était en proie, recueillit avec un respectueux attendrissement cette preuve nouvelle de la pureté des croyances auxquelles il avait voué sa vie. Pour la dernière fois, il invoqua sa muse et composa ces vers qui furent comme son testament religieux et l'inspiration suprême de son génie :

أشاقتك المنازل بعد هند
ومربعها وذات الدلّ دعد
منازل اقفرت منهنّ محت
معالمهنّ من سيل ورعد
وريح حرجف تستنّ فيها
بساف الترب تلحم ما تسدّى
ألم يبلغك والانباء تنمى
مقال محمّد فيما يؤدّى

[1] C'est-à-dire Mohammed Abou 'l-Kaçem. Tel était en effet le non et le surnom du *fils de la Hanéfite*. Il est à peine besoin d'ajouter qu cette soi-disant tradition est de provenance schiite et qu'à ce titr elle ne figure dans aucun recueil authentique de l'école traditior niste.

الى ذى علمه الهادى علىّ
وخولةُ خادم فى البيت تردى
ألم تر انّ خولةَ سوف تأتى
بوارى الزند صافى الخيم نجدِ
يفوز بكنيتى وآسمى لانّى
نحلتهما هو المهدىّ بعدى
يُغيّب عنهمُ حتى يقولوا
تضمّنه بطيبةَ بطنُ لحد
سنين واشهرًا ويُرى برضوى
بشعب بين انمار واسد
مقيمٌ بين آرام وعين
وحُفّان تروح خلال رُبد
تراعيها السباع وليس منها
ملاقيهنّ مفترسًا بجَدّ
امنّ به الردى فرتعنَ طورًا
بلا خوف لدى مرعًى وورد
حلفتُ بربّ مكّة والمصلّى
وبيت طاهر الاركان فرد
يطوف به الحجيج وكلّ عام
يحلّ لديه وفد بعد وفدِ

لقد كان ٱبنُ خولةَ غير شكٍّ
صفآء ولايتى وخلوص ودّى
فما احدٌ احبّ الىَّ فيما
اسرّ وما ابوحُ به وابدى
سوى ذى الوحى احمد أو علىّ
ولا ازكى واطيب منه عندى
ومن ذا يا ٱبنَ خولةَ ان رمَتْنى
باسهمها المنيّة حين وعدى
يذبّب عنكمُ ويسدّ مما
تثلّم من حصونكمُ كسدّى
وما لى ان امرّ به ولكن
أؤمّل ان يؤخّر يوم فقدى
فادرك دولةً لك لستَ فيها
بجبّار فتُوصف بالتعدّى
على قوم بغوا فيكم علينا
لتعدى منكمُ يا خير مَعْدِ
لَتعلُ بنا عليهم حيث كانوا
بغور من تهامةَ او بنجدِ
اذا ما سرتَ من بلد حرام
الى مَن بالمدينة من معدِّ

چیغانافقا تیریب یوزوکنی[1] کورسون تیب اولتوردی یوزوکنی
مولا کوردی اَینتی یوزوکینکنی منکا بیر قیز اَینتی مولا ایدن که[2]
توش اوینا مولا ایدن که توشتی اوینادی اوینادی بیتتی کوجی
مولانینك اِندی یوزوکنی بیر تدی قیز قولین سوندی ما ال
تدی قولین اویناب تاقی تارتیب الدی یوزوك یارما بولوب
شاشیلیب کیتتی مولا خوراس بولوب کیبتی بایاقی یارمانی
چیبلادی بیدی بیرای[3] یارمانینك قوش بولدی خوراسقا
کیلیب تاپتی خوراسنینك باشی اوزولوب کیتتی

« Quelque temps après, le molla descendit à la maison de la jeune fille. Celle-ci s'assit, le bras appuyé sur le coude, de manière à laisser voir l'anneau. Le molla l'aperçut et lui dit : « Donne-moi ton anneau. — Molla, assieds-toi à terre et « jouons. » Le molla s'assit et joua tant et tant que sa force le quitta. « Donne-moi l'anneau maintenant. — Prends-le, » dit la jeune fille, en étendant le bras, qu'elle retira aussitôt tout en se jouant. L'anneau se changea alors en grains de blé qui se dispersèrent dans tous les sens. Le molla, devenu coq, se mit à becqueter les grains et à les avaler. L'un de ces grains se changea en oiseau et fondit sur le coq dont la tête fut arrachée du coup. » Je ne pousserai pas plus loin cette citation qui rappelle un passage des *Mille et une nuits*[4] où il est question également d'une lutte à coups d'enchantements entre un génie rebelle et une princesse très-versée dans l'art de la magie. Personne ne pourra douter que toutes ces légendes relatives à des transformations du corps en toute espèce d'objets animés ou inanimés ne sortent primi-

[1] Pour اوزوك.
[2] Le mot ایدن signifie « le plancher » par opposition au plafond.
[3] Au lieu de یارمانینك بیریسی.
[4] Tome Ier de la deuxième édition du Caire, p. 55, dans le conte intitulé : حکایة الحمّال مع البنات.

tivement de l'Inde, d'où elles se sont répandues dans le reste de l'Asie, et de là en Europe.

Le serpent a toujours joué un grand rôle dans les religions comme dans les légendes sorties de l'Asie. Nous le voyons apparaître dans l'Écriture sainte, dès les temps les plus reculés, comme personnifiant la ruse et la perfidie[1]. Plus tard, il devient le symbole du salut des Israélites victimes de sa morsure dans le désert[2]. Nous le retrouverons encore dans les *Mille et une nuits*, cachant soit un bon génie ou une fée bienfaisante quand il est blanc, soit un génie rebelle et malfaisant quand il est noir[3], trônant même au milieu de ses semblables et se sacrifiant, par un dévouement héroïque, au salut d'un autre. Le voici[4], cachant sous sa forme un magicien qui a le don de transformation, dans un conte recueilli chez les Tatars établis au nord de la ville de Tara, page 124 :

اورتا يولدا ايكى بيلان سوقيشيب ياتير بيراى قارا بيراى اق ايكاى اولكان بولدى قاييق شكللو قارا بيلان اق بيلانني بينكيبتى اق بيلان نينك كوجوكى بينكان ايكان بو بيكيت يوكوروب ميلتيغين قولينا الدى قارا بيلانني اتتى قارا بيلان اولدى اق بيلان بير ادم بولوب كيتتى بو ادم اَيْتتى ها بيكيت مينى اولومدان قوتقاردينك بو قارا بيلان مينينك اوق قوليم ايدى مين بير خان نينك اوغلى ايديم يورو بيكيت مينينك شهريمه بارايق

[1] «Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ...» (*Genèse*, III, II.)

[2] «Fecit ergo Moyses serpentem æneum, et posuit eum pro signo : quem «cum percussi aspicerent, sanabantur.» (*Nombres*, XXI, 9.)

[3] Deuxième édition du Caire, t. I, p. 65, t. II, p. 171, dans le conte intitulé : حكاية ابى محمد الكسلان مع الرشيد.

[4] Deuxième édition du Caire, t. II, p. 489, dans le conte intitulé : حكاية حاسب كريم الدين, lequel conte paraît provenir en grande partie de sources judaïques.

« Au milieu du chemin, deux serpents étaient en train de se battre; l'un noir, l'autre blanc; tous deux grands comme un bateau. Le noir avait le dessus sur le blanc, dont les forces étaient à bout. Le jeune homme accourut, saisit son fusil et tira sur le serpent noir, qui expira. Le blanc prit la forme d'un homme, s'éloigna du lieu du combat et dit : « Jeune « homme, tu m'as sauvé de la mort. Ce serpent noir était « mon esclave, et moi je suis le fils d'un khan. Marche, ren- « dons-nous à ma ville. » Dans les *Mille et une nuits*, c'est une femme échappée à un naufrage et réfugiée dans une île déserte, qui aperçoit un serpent noir luttant contre un blanc qu'il s'efforce de dévorer. Saisie de pitié, elle prend une pierre et écrase le noir. Le blanc disparaît et revient sous la forme d'une fée qui transporte à Bagdad sa bienfaitrice[1].

Si l'art magique joue un grand rôle dans les *Mille et une nuits*, il n'est pas moins en honneur chez les Tatars superstitieux. Ceux qui se souviennent de « l'histoire du médecin persan et du jeune traiteur de Bagdad, » telle qu'on la lit dans la traduction de Galland, la reconnaîtront sans peine sous la forme que lui ont donnée les Tatars de la Tobol, page 223 :

بیر کونده بو شهرنینك پادشاه‌سی‌نینك قیزی حلواجی دان
طعم ساتتی اول قیزینا عشقی توشتی بیکیتنینك بیکیت
بازاردا تورالمادی اویغه قایتتی مولاغا آیتتی ها مولا
پادشاه‌نینك قیزی بوکون میندان طعم ساتتی مین انی کوروب
عشقیم بو پادشاه‌نینك قیزینا توشتی سوراسام پادشاه منکا
بیرماس اول منکا تیکماسا اولرمین مولا آیتتی مین سنکا
پادشاه‌نینك قیزین الیب قیلاین اغاجتان بیر کیشینی قیلیبتی
قیزنی تونده کیلتیرکالی بو اغاجتان قیلغان کیشی تونده قیزنی
الیب کیلدی ایشیکینك قاشینده تورغان سالداتلا.

[1] Deuxième édition du Caire, t. I, p. 65.

اپپارغانین بیلمادی تونده قیز بیکیبتمان یاتتی ایرتتانك
اغاجنان یاساغان کیشی قیزنی اوینه ایلنتی تون نینك سای
بیکیت قیزنی الیب کیلتوردی تون نینك سای قایتاردی هیچ
کیشی بیلمادی بیر نیچه وقت سونك خبر بیردیلار پادشاه غا
سنینك قیزینك کومانی بولدی پادشاه آینتی قیزیمنی الیب
کیلینك تیدی قیزین الیب کیلدیلار پادشاه سورادی ها
قیزیم کیمدان کومانی بولدینك قیز آینتی مین اوزیم بیلمایمین
تون نینك سای بیر اغاجنان یاساغان کیشی مینی بیر بیکیبتکه
اپپاردی بو بیکیبتمان یاتامین پادشاه آینتی بو کیشینی تونی
کرك قیزینا بویوردی لاق[1] یاقتیرغالی قولینا سین تونده اول
اویغه اپپارسا سین اول اوبینینك ایشیککه قولینینکنی سال
بیلکی قیلیب کیر تون بولدی قیزنی تاقی اپپاردیلار قیز
بیکیت نینك اوینه کیریب قولین سالیب ایشیککه بیلکی
قیلدی ایرتانك قیزنی قایناردیلار حلواجی ایشیك تنه کی لاقنی
کوردی آینتی اولارمیز قیز ایشیککه لاق یاقتیردی اندی
اویومیز بیلکی لی بولدی مولا آینتی قورقما سین قولینکا لاق
یاقتیر بوترا اویلارنینك ایشیکیکه لاق سال تیدی بیکیت
باردی بوترا اویلارکه لاق یاقتیردی پادشاه ایرتانك ایستاتوکه
قاراول ییباردی بولار قاراسالار بوترا اویلارکه بیلکی سالغان
قاراول لار قایتتی لار پادشاه غا آینتی لار بیلکی لیك توکول بوترا
شهرده بیلکی لی

[1] Le mot لاق signifie proprement «de la cire à cacheter.» Comparez le mongol [illegible] «siegelwachs,» et le mandchou [illegible] «épais,» d'où le turk oriental لای «boue, argile.» M. Radloff traduit «Sich mit Lack die Hand zu beschmieren.»

« Un jour la fille du roi de cette ville acheta des douceurs chez un halvadji. Celui-ci devint amoureux de la jeune fille et, ne pouvant plus rester au bazar, rentra chez lui. Là il dit au molla : « Molla, la fille du roi est venue aujourd'hui « m'acheter des douceurs; je l'ai vue et en suis devenu amou« reux. Si je la demande à son père, il me la refusera, et si « je ne l'obtiens pas, j'en mourrai. » Le molla lui dit : « Je « veux te mettre en possession d'elle. » Il prit du bois et en fabriqua une statue pour aller chercher la jeune fille pendant la nuit. Effectivement cette statue de bois alla chercher la jeune fille à l'entrée de la nuit, sans que les soldats qui veillaient à la porte du palais s'aperçussent qu'on l'emmenait. Elle coucha avec le jeune homme. Le matin venu, la statue la reconduisit chez elle. Toutes les nuits le jeune homme la faisait venir ainsi et la renvoyait ensuite. Au bout de quelque temps on vint annoncer au roi que sa fille était enceinte. « Allez me la chercher, » dit-il. « De qui es-tu en« ceinte ? — Je ne saurais le dire. Toutes les nuits la statue « de bois m'enlève pour me livrer à un jeune homme avec le« quel je couche. — Il faut absolument s'en emparer. Enduis « ta main de cire, et lorsqu'on te portera dans cette maison, « n'y entre qu'après avoir appliqué ta main contre la porte « pour y imprimer une marque. » La nuit venue, on emmena encore la jeune fille, qui eut soin, en y entrant, d'appliquer sa main contre la porte pour y faire une marque. Le lendemain matin on reconduisit la princesse. Le halvadji vit la cire qui était auprès de la porte et dit : « Nous sommes perdus. « La jeune fille a appliqué de la cire contre la porte, et notre « maison est reconnaissable à une marque. — Ne crains « rien, dit le molla. Enduis ta main de cire et fais une « marque sur la porte de toutes les maisons. » Le jeune homme alla donc et mit de la cire sur toutes les maisons. Dès le matin le roi envoya une garde pour rechercher le coupable. En faisant leur ronde, les soldats virent qu'on avait marqué toutes les maisons. Ils retournèrent auprès du roi et lui dirent qu'il était impossible de rien distinguer,

parce que chaque habitation dans la ville était marquée d'un signe. » On reconnaît à ce dernier trait la ruse dont se sert la fidèle Morgane, dans le conte d'*Ali-Baba et des quarante voleurs*[1], pour sauver son maître du danger dont le menacent ses redoutables ennemis.

Voici maintenant, puisé à peu près à la même source, un récit qui semble calqué sur celui des *Mille et une nuits* où il est raconté comment Sindbad le marin servit de monture au vieillard de la mer[2]. Notre héros s'appelle Djihan-Châh, et se trouve dans une île inconnue, où il a été jeté par les flots, à la suite d'un naufrage, page 255.

انچادا کیلدی بیر قارت کیشی سیقنای بیلای[3] اولتورادی بالا
آیْتتی نیك سیقنایسین تیدی قارت آیْتتی سیندای اوغلیم بار
ایدی اولدی تیدی اندی بالام سین مینی کوتار جهانشاه
آیْتتی مینینك کوجوم یوق قارت آیْتتی انا اول اراغا بار اندا
یمیش بار بیسانك کوجونك بولور جهانشاه باردی بیر از یمیش
بیدی کیلیب قارتینك یانیندا اولتوردی قارت یانا آیْتتی ها
بالام سین مینی کوتار شهریم بیلای یاقین تیدی جهانشاه انی
کوتاردی قارت بالانی سوقتی بالا آیْتتی ها قارت اینیم
اغیرتنینك قارت آیْتتی سین مینینك اتیم سوقتی بالانی
یوروماکان که کینتی جهانشاه قارتنی کوتاریب کوردی اوزیدا این
کیشی لار بو خلقنی کوتاریبتیلار نیجه بیل اندی قارتنینك

[1] Ce conte ne se trouve dans aucune des deux éditions originales données au Caire.

[2] Tome III de la deuxième édition, p. 37. Voyez aussi les *Aventures de Kâmrup*, publiées en hindoustani, par M. Garcin de Tassy, p. 40, au chapitre intitulé : کرفتار شدن کنور بدست تسمه پیر ودر ورطهٔ هلاکت افتادن

[3] Pour بیغلای par un effet de cette prononciation qui *mange* presque complétement le غ.

قوليندا توتقان بولدى بير ايسكى تـوز تاپتى ايچينه ييمبشلار
قويدى قيزيل شيشكه‌لك قويدى جهانشاه اجيبتى بـو اشـتى
ايسيردى قارت اوستونده اولتورا بيلمادى جهانشاه آيـتـتى
سيندہ اش قارت اشتى ايسيرا باشلادى يـانـا بـيـر تـيـدى
جهانشاه بيردى قارت ايسيريب ييقيلدى جهانشاه قـارت
ايسيركان سونك انى اولتوردى قاچيب ان‌نان[1] قوتولدى

« Il marcha un certain temps. Un vieillard était assis, gémissant et pleurant. « Pourquoi gémis-tu ? dit le jeune homme. — « J'avais un fils comme toi, et il est mort. Te voilà donc « devenu mon enfant; enlève-moi sur tes épaules. — Je n'en « ai pas la force, dit Djihân-Châh. — Va là-bas; tu y trou- « veras des fruits; tu en mangeras et tes forces reviendront. » Djihân-Châh y alla, mangea quelques fruits et revint s'asseoir auprès du vieillard. Celui-ci, revenant à la charge : « Tu es « mon fils, enlève-moi sur tes épaules; la ville que j'habite « est si près d'ici ! » Djihân-Châh le chargea donc sur son dos. Le vieillard le battit. « Vieillard, tu m'as fait mal. — « Tu es mon cheval, » dit celui-ci, et il le frappa parce qu'il restait immobile. Djihân-Châh se mit à marcher, tout en portant son fardeau. Tout en allant, il remarqua que les habitants de ce pays-là étaient tous portés par des hommes comme lui. Il resta plusieurs années captif entre les mains de ce vieillard. Un beau jour, il trouva une vieille écorce de bouleau et y plaça des fruits, parmi lesquels il y avait des baies rouges. Djihân-Châh, qui avait faim, en mangea et s'enivra, de sorte que le vieillard ne pouvait plus se maintenir en équilibre sur ses épaules. Invité par le jeune homme à en manger, il en prit, commença à perdre la raison et en redemanda. On lui en donna et il devint si complétement ivre qu'il tomba. Alors Djihân-Châh le tua, prit la fuite et se mit ainsi à l'abri de tout danger. »

[1] Pour اندان, par un vice de prononciation.

Plus tard, le même Djihân-Châh est encore le héros d'une aventure absolument identique à celle de Haçan, l'orfévre, des *Mille et une nuits*[1]. On lit en effet, à la page 257 :

جهانشاه بو قاپقانی اچتی ایچینده بیر یابان بولدی یابان نینك
ایچینده کول بولدی جهانشاه بیر ترك نینك توبینده توردی
کوکتان اق قوشلار کیلدی اوچ اق قوش توشتیلار قیرغا
ایکی سی سوغا توشتی قیز بولدی بو ایکی قیز آیتتی ها قیز
سینده توش قیز آیتتی ادم ایسی چیقادی الار آیتتیلار ادم
توپراغی قایدا بو توپراق قایدا قیز بولمادی اوق قوش کیپنی[2]
سالدی سوغا توشتی جهانشاه چیقیب کیلدی قیزنینك کیپین
الیب استینا باستی قیز آیتتی آیتتیم توکولمو سیزلار هیچ نارسه
بولماس تیب ایکی قیزی یوری باشلادی

« Djihân-Châh ouvrit cette porte derrière laquelle était une plaine avec un étang au milieu. Il s'assit au pied d'un peuplier. Trois cygnes arrivèrent du haut des airs et se posèrent sur le bord. Deux d'entre eux descendirent dans l'eau et parurent sous la forme de deux jeunes filles[3]. « Viens avec

[1] Tome III, page 436, dans le conte intitulé : حكاية حسن الصائغ البصرى, et tome II, page 454, dans le conte intitulé : حكاية حاسب كريم الدين

[2] Le mot كيپ signifie proprement «forme, extérieur» et par extension «vêtement.» Quelquefois il est écrit كپ, comme dans Radloff, tome II, page 74, où il est question d'un vêtement de plumes d'oie قاز كپی, et page 198, où il s'agit d'appareils de plumes de cygne قو كپنارى (نارى pour لارى), mot à mot «appareil-oie, appareil-cygne.»

[3] Il est aussi question de ces vêtements de plumes dans un conte samoyède et dans une légende tatare, p. 172, 183, 213, 221, des *Samoiedischen Märchen und tatarischen Heldensagen*, publiés par Anton. Schiefner. (Voyez aussi Radloff, t. II, p. 74, 198, 400).

كيلاريم تيدى بول بككه بير كاغد اپ كيلهمين[1] كيردى
اوى نينك ايچينه كوردى بير قيزنى بو قيزنى ايملادى قيزكيلدى
قيزنى اوشلادى بوغوزينا بيچاق قويدى اولتوردى ايكارين
يوكانين قيليجين الدى بول بك يوقلاب قالدى سراى نينك
ايشيكين اچتى قارا اتين الدى ايكارين اوستونه ساليب
مينيب شهرنينك تاشينا چيغيب كيتتى قيز اتنينك اوستونه
مينكيزتى كيتتى ييراق شهردان قيزنى بير چوقورغا قويدى
اندى تاغى شهرنينك طرفينا كيتتى انچادا شهردان بول بك
چيغيب كيلدى عسكرى بيلان كورنينك اوغلى مان سوغيشتى لار
كورنينك اوغلين نيچهمه ييردان اوق ييتتى اول وقتتا
قول لارى وعده توتوب ييتيب كيلدى لار بول بك نينك
عسكرين يينكيب بول بك اوزين توتوب بايلاب شامليويلكه
اليب كيتتى لار كورنينك اوغلى آيتتى

بول بك سينى توتقان كون لارنى بولدى
ندى تيرينكنى سويديريم سويديريم
ييرينكه خلقينكغا قويديريم
استانبول نينك قاپقاسينا ايلتيب قويديريم

بول بك نينك تيريسين سويديريب ايچينه سامان تيغيب

[1] Pour اپيارا كيلامين. Le monosyllabe اپ, signifiant «apporter,» ferait penser que le verbe اپيارمق est formé de deux radicaux : ايمق qui existe en ouïgour et بارمق, mot à mot «aller à porter.» Je crois que, dans les deux exemples que l'on rencontre dans le *Koudatkou-Bilik* de M. Vambéry, pages 156 et 185, le verbe ايمق, et non ايمك, peut se traduire dans son sens naturel, sans qu'il soit besoin de lui attribuer le sens de «faire, composer.»

اتنینك اوستونه مینکیزیب استانبول پادشاهنینك قاپقاسینا
ایلتیب قویدی

« Un jour un vieillard vint dans ces parages. On le dépouilla de tout ce qu'il possédait et on le retint prisonnier. Le vieillard dit à Kur-Oglou : « Tu mourras sans avoir eu en « ce monde ni fils ni fille. — Et où donc, repartit celui-ci, « trouverais-je une fille digne de moi ? — Il y en a une, dit « le vieillard, c'est une fille qui est dans la place de Cons« tantinople et qui s'appelle Nigâr-Khanim. — Eh bien ! « s'écria Kur-Oglou, à moi mes khans, mes sultans ! à moi « ceux dont les têtes me sont dévouées ! à moi mes vizirs, mes « serviteurs ! que mes émirs viennent recevoir mes comman« dements ! »

« Kur-Oglou dit à ses vizirs : « Je m'en vais de ce pas à « Constantinople et je vous donne rendez-vous à un mois « d'ici. Si je ne suis pas de retour dans un mois, mettez-vous « en marche à ma recherche ! »

« Kur-Oglou alla, alla toujours et arriva enfin dans le voisinage de la ville. Fatigué d'une si longue route, il se coucha près des murs et tomba dans un profond sommeil. Boul-Beg-Khan, accompagné de ses vizirs, sortit de son aoul et vint droit au dormeur, qui restait toujours plongé dans son assoupissement. Boul-Beg, reconnaissant que c'était Kur-Oglou, lui fit lier les pieds et les mains et l'emmena. Une fois jeté en prison, on vint donner avis au pâdichâh de Constantinople qu'on s'était emparé de la personne du fils de Kur, le héros, et que c'était à lui de décider de son sort.

« Sur ces entrefaites, Nigâr-Khanim apprit que ce jeune homme était arrêté. Voulant savoir qui il était, elle se rendit de nuit à la prison et en ouvrit la porte. Elle y trouva Kur-Oglou étendu à terre et jouant de la guitare. « Jeune fou, lui « dit-elle, ne crains-tu pas la mort ? — Un bélier a-t-il peur « de mourir ? répondit-il. » Elle le prit avec elle, le fit sortir de la prison, et le mena près de ses femmes en dehors de

la ville. « Ah! ce n'est pas là la place d'un homme, » s'écria Kur-Oglou, et il entra dans la ville, où il alla droit à la porte de Boul-Beg-Khan. « Où vas-tu, lui crièrent les gardes? — « Je viens de Constantinople, et j'apporte une lettre à Boul- « Beg. » Il pénétra dans le palais et y vit une jeune fille. Sur un signe qu'il lui fit, celle-ci s'approcha de lui; il la saisit et, lui plantant un couteau dans la gorge, il la tua sur le coup. Puis, prenant sa selle, sa bride et son sabre, tandis que Boul-Beg était plongé dans le sommeil, il ouvrit la porte de l'écurie et retrouva son cheval noir. Il le sella, monta dessus, sortit de la ville, se rendit auprès de la princesse qu'il prit avec lui en croupe, et s'avança dans la campagne. Après avoir déposé la jeune fille bien loin dans une fosse, il reprit le chemin de la ville.

« Sur ces entrefaites, Boul-Beg en était sorti à son tour, accompagné d'une nombreuse escorte. On en vint aux mains avec Kur-Oglou. Déjà son corps était percé de flèches en plusieurs endroits, lorsque ses esclaves, fidèles au rendez-vous, survinrent à l'improviste. Ils battirent la troupe de Boul-Beg, s'emparèrent de sa personne, le garrottèrent et l'emmenèrent à Chamlivil. Kur-Oglou s'écria : « Boul-Beg, « le voilà donc arrivé le jour où je te tiens en mon pouvoir. « Je vais te faire arracher toute la peau; je l'enverrai dans « ton pays à tes gens; je la ferai poser à la porte de Cons- « tantinople. »

« Effectivement il fit écorcher Boul-Beg. Sa peau, rembourrée avec de la paille, fut hissée sur un cheval et conduite à Contantinople où on la plaça à la porte du pâdichâh. »

J'aborde maintenant un morceau des plus curieux, renfermant dix-sept strophes, de quatre vers chacune, et qui a été recueilli par le docteur Radloff, sur les bords de l'Irtich, dans l'aoul de Tapkatch. C'est une violente satire contre les Kirguis ou Kazaks, ces éternels ennemis du repos et du bien de leurs voisins, ce fléau des voyageurs et des caravanes, aussi prompts à la fuite qu'à l'attaque, dignes émules en tout des bédouins pillards et perfides qui infestent les soli-

tudes de l'Arabie et de la Mésopotamie. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce morceau, c'est le ton de mépris avec lequel une tribu descendant d'ancêtres nomades, mais fixée désormais dans des habitations stables où elle s'est habituée aux travaux de l'agriculture et de la vie sédentaire, parle de l'existence traînante et aventureuse d'une peuplade avec laquelle elle a certainement des liens de parenté plus proches qu'elle ne voudrait le laisser croire. Venons-en maintenant au texte, qui se trouve page 170.

قزاق خلقنینك عادتلاری   قزاق نصلی نینك بیانی

MOEURS DES KHAZAKS. — D'OÙ ILS TIRENT LEUR ORIGINE.

تورت اووری لار [1] یوریتیکاج یالانکلاردا
ایکی قارا کوردی لار الار انــدا
انکا تومان یوردی لار تورت اووری لار
کیم بولسادا بیزکه اولجا بولار انــدی

« Quatre voleurs ne se furent pas plus tôt mis à errer dans les steppes qu'ils y aperçurent deux points noirs. Tous quatre marchèrent droit dans cette direction. Quoi que ce puisse être, nous en ferons notre butin, se disaient-ils.

یاووق بیتکانده ایکی بچه کوریشتی لار
تیلانجی لیك ایشمیز تیب آیتیشتی لار
تورت اووری ایکی بچه کیتکاشتی لار
بیر توراغا کیراییك تیرلار انــدی

« En approchant, il se trouva que c'étaient deux femmes, qui se montrèrent à eux et leur dirent : « Nous nous occu-

[1] Pour اوغری لار.

« pons à mendier. » Les quatre voleurs et les deux femmes se consultèrent : « Entrons dans une ville, » disaient celles-ci. »

تورا غا كيرساك بيزنى اولتيرارلار
اوورى ليك ايش بيزنى كيلتيرارلار
تيلانجى ليك يامانليغين بيلتيرارلار
يالانك لاردا توروبيز ارتيق اندى

« Si nous entrons dans une ville, on nous fera mourir « sous prétexte que le vol est notre occupation; on décou- « vrira à tout le monde l'infamie de la mendicité; il vaut « donc mieux établir notre séjour dans les steppes. »

بير بجه نى ايكى اوورى خاتين قيلدى
بير بجه نى اول ايكى اليب قيلدى
شعيرتسيز نكاحسيز زنا قيلدى
ايكاوندان كوب بالالار تويدى [1] اندى

« Deux des voleurs prirent une de ces femmes pour épouse et les deux autres s'adjugèrent la seconde; ils vécurent ainsi en dehors de la loi et du mariage; de ces deux femmes naquirent un grand nombre d'enfants. »

اووريليقفا بيل لاربن بايلاديلار
تيكراك ياغيندا هر تورلى مال اورلادى لار
بجه لارى كيزتان اوتاو ياسادى لار
سونكيندا كيزتان اوى قيلدى اندى

« Ils ceignirent leurs reins pour exercer le brigandage; tout autour d'eux, dans le voisinage, ils enlevèrent toute

[1] Pour توغدى, par l'élision du غ.

espèce de bétail; leurs femmes construisirent des huttes de feutre, d'où vint dans la suite l'usage des tentes de feutre. »

اووری لیق تا هر تورلی مال اپکیلدی لار
ساغیب ایچیب سوییب ییب کون کوردی لار
بیر ییردان بیر ییرکه هم کوردی لار
سونکیندا کوچ مانلی اوول بولدی اندی

« Dans leurs brigandages ils amenèrent toute espèce de bétail; ils passèrent leur temps à traire, à boire du lait, à dépouiller les victimes, à les manger; ils vécurent en passant d'un lieu à un autre; à la fin se constitua chez eux l'aoul nomade. »

تووب[1] اوسیب خلق کوب بولدی لار
یالانکلاردا قیر اوینی هم تولدی لار
اووری لیق تیلانچی لیك عادتلارین قویمادی لار
اول عادتلارین بیرده قویماس اندی

« Les naissances se multiplièrent, les enfants grandirent, ce peuple devint nombreux et remplit dans les steppes les hauteurs et les vallées. Toujours fidèles à leurs habitudes de brigandage et de mendicité, pas un d'eux ne s'en relâcha sur un seul point. »

الاردا بولمادی دین دیانت
اوتقا اولولاب قیلادرلار سانسیز خدمت
هر بیر ایشی حرام مینان کون قیامت
شعیرتنی بیرده قبول کورماس اندی

[1] Pour توغوب, par l'élision du ع, comme dans les exemples précédents.

« Chez eux, ni religion ni croyance aucune, ils rendent au feu des hommages sans nombre, accompagnés de hurlements; chacune de leurs œuvres sera frappée d'anathème au jour de la résurrection; ils ne daignent pas se soumettre à la moindre prescription légale. »

کوب چیندان سونك بوتای تیکان ییر ایر تودی
تیلی انینك شکر شکللی تاتلی بولدی
اول اوولکه هو بوتای خانی بولدی
قازاق خلقی بوتای اوولی اسم قویدی اندی

« Au bout d'un long espace de temps naquit un homme qu'on appella Boutaï; sa langue était douce comme du sucre; il devint le khan de cet aoul auquel les Kazaks donnèrent le nom d'Aoul de Boutaï. »

اورلادیلار اسپان شهرنینك کوب مالین
اسپان کیشیلار بیلدیلر الارنینك حالین
خان عسکرمینان قویدیردی بودرهسین
قاچیب هندوستان قیرینا کیردیلار اندی

« Ils pillèrent beaucoup de bétail de la ville d'Ispahan, dont les habitants surent bientôt de quoi ils étaient capables; le khan, avec son armée, les battit tous; ils s'enfuirent et entrèrent dans les hauts plateaux de l'Hindoustan. »

هندوستان شهرینه کیلدیلار ساپار
اندا کیلکاج یاخشی لارنی سیقناتتیلار
هندوستانلار هم الارغا بیردی خبر
هیچ میندا یووق تورمانك تیدیلار اندی

« Ils se détournèrent dans la direction de la ville de l'Hin-

doustan; ils n'y furent pas plus tôt arrivés qu'ils firent pleurer les gens de bien; alors les habitants du pays leur dirent ouvertement : Ne demeurez pas dans notre voisinage. »

اندان کابیل نینك قیرینا کیلدی الار
سولوملیق فیلیب کوب قان توکیب یاولاشتی لار
کابیل خلقی اورینی توتیب کوب استی لار
اندان قاچیب بخارادا قوندی لار اندی

« De là ils se rendirent dans le haut pays de Kaboul; se livrant à la corruption, ils versèrent beaucoup de sang et se conduisirent en ennemis; les habitants de Kaboul saisirent les brigands et en pendirent beaucoup; le reste s'enfuit et vint s'établir à Bokhara. »

بخارا قیریندا الار توردی لر
بورونغی یامان لیغین تاشتامادی لار
چیدالمای اوری لیغین خلق ییغیلدی لار
بخارا خان عسکر مینان قویدیردی اندی

« Ils séjournèrent dans le haut pays de Bokhara, sans renoncer à leur ancienne méchanceté; les habitants, ne pouvant supporter leurs brigandages, se réunirent contre eux; le khan de Bokhara, à la tête d'une armée, les battit. »

بویوردی کیلماسین لار سیردان بیری
اول سیر بولسین الارنینك مقام ییری
قیش مان یاز اندا یورسین قازاق ایلی
یووق یوروب یامان لیق کوب قیلارلار اندی

« Il leur défendit de venir en deçà du Sir; il voulut que les bords du Sir fussent le lieu de leur séjour, que la horde des

Kazaks s'y promenât l'hiver et l'été; quand ils s'approchent de nous, ils nous causent toute espèce de dommages.»

کیلیب الارغا عسکرمینان اقساق تیمیر
وا اتارمین بودره نکزنی مین تیمیر
خدای بیر تیب رسول الله تیکین
ایتماسانك سینی هلاك قیلارمین اندی

«Aksak Temir vint chez eux avec une armée : «Moi, «Temir, je vous frapperai tous: dites qu'il n'y a qu'un Dieu «et proclamez l'apôtre de Dieu; si vous vous y refusez je «vais vous faire périr.»

رضا بولدی الار انینك حکمینه
اندان سونك هم کیردی لار بو دینینه
ایچ ایمان کیلتیردی لار شو ییرده
اقساق تیمیر مسلمان قیلدی الارنی اندی

«Ils se soumirent à son commandement, et dès ce moment ils devinrent les adeptes de sa religion; ils firent à l'heure même la profession de foi intime, et ce fut ainsi qu'Aksak Temir les rendit musulmans.»

اوری لیق میراث قالدی اتالاردان
تیلانچی لیك میراث قالدی انالاردان
یالغان انت ایچماك زنالاردان
نکاح سیز حرامزاده تیب اینتی لار اندی

«Le brigandage leur est resté comme un héritage paternel, la mendicité comme un héritage maternel; l'usage des faux serments leur est venu de l'impureté de leur origine, et on a dit d'eux : fornicateurs, fils de prostituées.»

J'ai tenu à citer cette pièce dans son intégrité, parce qu'elle a sur celles qui précèdent l'avantage inestimable d'être originale par le fond comme par la forme. Rien ne rappelle ici les imitations de légendes venues de l'Inde ou d'autres pays, et introduites en Sibérie à la suite et à l'aide des enseignements religieux; tout y sent le terroir, et le rhythme lui-même est spécialement turk. Comme on peut le voir, il consiste en pieds de trois ou quatre syllabes, le nombre de pieds variant de trois à quatre, et n'appartient à aucun des genres connus dans la métrique arabe. On en trouve de nombreux exemples dans le *divan* d'Ahmed-Turkestâni[1], et, je le répète, il est tout à fait national.

Voici encore un chant ایر, conçu sur le même rhythme et dont la simplicité un peu sauvage accuse l'originalité. Il a été recueilli à l'embouchure de l'Ichim ایشیم تاماغی, et se trouve à la page 195.

مین اولسام تابینیمنی تختنا قویینك
حق یولی بیرٔاق توکول بوقتنا[2] قویینك
یوزومنی قبلهٔ ساری اچیق قویینك
باشیمغا بیر دسته کل ساچیب قویینك

« Quánd je mourrai, faites ma bière d'une simple planche; la voie de la vérité ne sera pas éloignée de moi; déposez·

[1] Comme dans la pièce qui commence par ces mots :

عاقل ایرسنك بیر سوز بیرله ادا قیلدیم
ایا دوستلار، یوراك بغریم بولدی کباب

Et dans la charmante élégie d'Akif-Efendi, sur la mort de sa petite fille, page 36 de son *divan*, et qui commence ainsi :

طفل نازنینم اونودمم سنی   آیلر کونلر دکل کچرسه یللر

[2] Pour بووقتدا.

moi là sur le champ. Tournez mon visage découvert du côté du coucher[1] du soleil; répandez sur mon visage un bouquet de fleurs. »

قاشيم نينكغى قاراسينا اتقيل مينى
كيربيكينكنى اوقلار قيليب اتقيل مينى
قول بولوب خدمتينكه يارماسام
عاشقليق بازارينا ساتقيل مينى

« Frappe dans le noir de mes sourcils; fais des flèches de tes cils et décoche-les-moi; si je ne suis pas digne de te servir comme esclave, vends-moi au marché de l'amour. »

كوكرايكان كوز اوستونده قاشمى ايدى
اول مينينككى قدريم بيلماس ياشمى ايدى
اول مينينك قدريم بيلماس ياش بولسا
انينككى باغيرى ايريماس تاشمى ايدى

« Ce qui croît au-dessus de mes yeux, sont-ce bien des sourcils? Est-il tout jeune, celui qui ignore ainsi ma valeur? S'il est tout jeune, celui qui ignore ainsi ma valeur, sans doute que son foie est une pierre qui ne peut pas se fondre. »

Je citerai, pour finir, une sorte de chant héroïque, de la même provenance que le précédent, mais d'une forme encore plus caractéristique, d'un style plus rude et plus sauvage. Il porte pour titre اق بوغا « le buffle blanc, » et se lit à la page 190.

توبيللارنينك ايچينده اق بوغا تيكانني ايّتار

[1] Le mot قبله désigne ici la Mecque, qui est à l'ouest par rapport à la Sibérie.

تختايلاغان بيچقاق [1] تاى — تابانى باسى جيران ات [2]
كيلاپلاكان شيباق [3] تاى — يالى بولدى جيران ات
وزون ساچلى قيز تاى — قويروغى اوزون جيران ات
عالمنى اوزيب يولتى الغان — اوكوشيم يوقتاى جيران ات
شول جيران اتنينك اناى — شول بايتالنى كورمه نه
قاچاغان بوليب قارس بولما — ارقاسيندان قولون يارأتماس
قيمقاج بوليب باى بولما — يانيندا قورتى قوناق توختاتماس
قولونيندا انا ايمكان — تاى بولغان سونك تاغى ايمكان
قولونيندا قوللار قيريق [4] سالماغان — يالانك يايداق ميقماكان
توبيللارنينك اچيندە — اق بوغا تيكان بى اَيتار
التين ساداق ايليپنيب — قاپقا اغيزيندا تورغاى مين
يامان ييردان اوق تيكدى — يانينكدا اندى تورالمان
توبيللارنينك ايرى قوشاى — قولتيغيمنان يولادى [5]

[1] تختايلامق semble signifier proprement «étendre sur la planche ou en forme de planche,» et par suite «étendre.» بيچقاق, désigne proprement «ce qui est coupé ou taillé.»

[2] J'ignore pourquoi le docteur Radloff rend جيران ات par «Fuchspferd, alezan,» جيران signifiant proprement «gazelle, antilope.»

[3] Le docteur Radloff traduit شيباق par «Seide;» il me semble que le sens de «branche flexible» convient ici parfaitement.

[4] قيريق, que le docteur Radloff traduit par «Fangstang,» signifie proprement «une perche armée d'une corde» dont on se sert pour attraper les chevaux au pâturage. Quant à قولون ou قولان, il veut dire «un tout jeune poulain,» et désigne aussi chez les Kirguis et les Kalmouks «l'âne sauvage ou onagre.» Voyez Pallas, édit. in-4°, t. V, p. 91.

[5] Le verbe يولامك signifie proprement «assister, aider, soutenir.» De là vient le mot يولاق «aide, assistance,» qu'on rencontre dans le *Koudatkou-Bilik* de M. Vambéry, page 70, et l'expression يولاووچ, signifiant,

یاوربنیمدا[1] تاپتایدی[2] بیتی سان قولنی بوزتی لا
سینی اتقان کفیرنی توتیب الیب سویدی لا

« Le beg, qu'on appelle Ak-Bouga, chez les habitants des bords de la Tobol, dit : Mon cheval-gazelle a le pied large comme une peau tendue sur la planche ; sa crinière ressemble aux rameaux flexibles qui s'enlacent les uns dans les autres, ses poils s'allongent, pareils à la chevelure d'une jeune fille ; et sa queue flotte sans entraves. Dans sa course il a brisé et arraché tous les obstacles ; grâce à lui, ce qui me paraissait considérable est devenu comme rien. Ah ! si la mère de ce cheval-gazelle pouvait le voir, ce magnifique poulain ! Quand un cheval fuit tout contact et devient sauvage, il ne souffre pas derrière lui l'approche du jeune poulain ; de même un riche, lorsqu'il est avare, ne permet pas au voisin d'établir son gîte chez lui. Dans son jeune âge il a sucé le lait de sa mère ; à l'âge d'un an il tétait encore ; tout petit poulain, jamais les esclaves ne lui ont jeté le lazzo ; nu, sans harnais, personne ne le montait. Le beg, qu'on appelle Ak-Bouga, chez les habitants des bords de la Tobol, dit : M'étant ceint du carquois d'or, je me tenais à l'ouverture de la porte. Une flèche m'a atteint à une place dangereuse ; je ne puis plus rester auprès de toi. Kochaï, le plus brave des habitants des bords de la Tobol, m'a soutenu sous l'aisselle ; l'empreinte de ses doigts est restée comme une cicatrice sur

entre autres sens, « celui qui guide, qui assiste, » comme dans ce vers d'Ahmed Turkestâni :

فاذکرونی امرینی الغان قُل لاردا ایمّا
یولاووج لار همراهی جنتدا کوردوم

[1] Pour یاغیر.

[2] Mot à mot ایدی « c'était, » تای « comme, » تاپ « une marque, une cicatrice. » Le docteur Radloff a bien traduit par « Klabbte mir auf die Schulter. »

mon épaule. Il a égorgé sept troupes d'esclaves, ah! L'infidèle qui t'avait frappé, il s'est saisi de lui et l'a écorché, ah! »

Je pourrais encore multiplier ces extraits; mais il faudrait citer, pour ainsi dire, toutes les pièces qui composent cette vaste collection, et je crains d'avoir déjà abusé de la patience du lecteur. Les morceaux que j'ai insérés dans cet article suffisent amplement pour donner une idée de l'intérêt exceptionnel qu'offre aux orientalistes ce recueil, qui suppose de la part de son auteur autant de patience que d'érudition, et où la lexicographie trouve une mine inépuisable de richesses encore inexploitées.

A. Pavet de Courteille.

The Chronicles of the Pathan kings of Dehli, illustrated by coins, inscriptions and other antiquarian remains, by Edward Thomas. London, 1871. In-8° (xxv et 467 pages et 6 pl.).

The Revenue ressources of the Mughal empire of India, a supplement to the Chronicles, by E. Thomas. London, 1871. In-8° (57 pages).

M. Thomas a publié à plusieurs reprises des études sur les monnaies des dynasties musulmanes de l'Inde; il a réuni et étendu ses recherches antérieures, et en a fait un exposé suivi de l'histoire des quatre dynasties qui ont précédé dans l'Hindoustan propre celle de Baber et de ses successeurs turcs, appelés improprement Mongols. Il commence le chapitre qui traite d'un roi par un exposé bref, mais très-substantiel, de son avénement, de son caractère et des événements principaux de son règne; puis il passe aux renseignements chronologiques, politiques et financiers que l'on peut tirer des inscriptions et surtout des monnaies de chaque règne; il tire, par un examen critique et minutieux de ces témoins irrécusables, une foule de données certaines qui lui servent à contrôler, à appuyer, à réfuter quelquefois, mais surtout à expliquer et à compléter les historiens de

chaque règne. C'est l'honneur de la numismatique d'aujourd'hui, de savoir tirer de ces petits monuments une foule de renseignements certains, auparavant inaperçus, et de donner à l'histoire, par ces témoins contemporains, une solidité qu'elle ne saurait avoir sans eux. Je ne connais personne qui s'en soit servi avec plus de sagacité et de sûreté que M. Thomas, et son volume est plein de faits historiques inconnus avant lui. Il procède à ces recherches avec une grande candeur et a toujours soin de mettre le lecteur sur ses gardes quand un texte, ou la lecture d'une monnaie, ou une conséquence qu'il en tire, lui inspire des doutes. Son sujet l'ayant amené souvent à parler du système d'impôts appliqué par les princes musulmans et des revenus qu'ils ont tirés de l'Inde à différentes époques, ses indications ont excité un vif intérêt dans l'Inde et ont été sujettes à diverses critiques. M. Thomas a alors examiné de nouveau les textes et les monnaies, a repris ce thème, l'a étendu au temps des Mongols et a publié ces études dans le supplément de son volume, intitulé *Les ressources financières de l'empire mongol*. Les recherches sur l'ancienne administration de l'Inde, tant hindoue que musulmane, sont aujourd'hui suivies dans l'Inde avec la plus louable ardeur et mettent en évidence une foule de faits historiques, ethnographiques et sociaux dont on ne se doutait pas, il y a quelques années, et dont l'administration anglaise saura tirer parti pour se conformer aux besoins locaux, aux traditions, aux habitudes et même aux préjugés de la foule de peuples qu'elle a à gouverner.

J. M.

ERRATUM.

Cahier de juillet, p. 72, l. 7 et 8; au lieu de *Alfred*, lisez : *Otfried*.

Le Gérant : Jules Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1874.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE SÛTRA DE L'ENFANT

(DAHARA-SÛTRA)

ET LA CONVERSION DE PRASENAJIT,

PAR M. L. FEER.

AVANT-PROPOS.

Dans la séance du Conseil de la Société asiatique du 8 mars 1867 (*Journal asiatique*, 6ᵉ série, t. IX, p. 395), je lus la traduction d'un sûtra tibétain du Kandjour sur la première rencontre du Buddha avec le roi de Koçala, Prasenajit. Cette traduction et les réflexions très-brèves qui l'accompagnaient étaient un travail trop imparfait pour mériter l'impression. Je tenais surtout à comparer le texte tibétain avec son correspondant pâli, que je ne savais où trouver, mais dont l'existence me paraissait indubitable. Je fus assez heureux pour rencontrer peu de temps après le texte désiré en feuilletant le Saṁyuttanikâya dans le Tipiṭaka de la collection Bigandet, qui venait d'entrer à la Bibliothèque impériale. Je me mis donc immédiatement à l'œuvre pour un nouveau travail, basé sur la comparaison de la version du Nord avec celle du Sud. Ce mémoire fut présenté à l'Académie des inscriptions et belles-lettres et lu devant cette

Compagnie en 1869. Invité à publier mon travail *in extenso* dans les comptes rendus des séances de l'Académie, je préférai n'en donner qu'une analyse[1], parce que je le jugeais susceptible de plusieurs améliorations importantes, et surtout que j'espérais le grossir par l'examen de quelques textes nouveaux. Sur ce dernier point, mon attente a été à peu près déçue. Je ne dis pas que les textes sur lesquels je comptais n'existent point; mais l'existence en est devenue moins certaine, et surtout la découverte en est reléguée dans les lointains de l'avenir. Je me décide donc à publier le mémoire tel qu'il est. Toutefois, ce que je donne ici n'est pas précisément ce qui a été lu à l'Institut. J'ai remanié et abrégé en bien des points mon travail; le fond est resté le même, la forme a subi plusieurs modifications assez graves. Le dernier paragraphe (§ 8) est entièrement nouveau; le texte sur lequel il repose et qu'il renferme m'était complétement inconnu lorsque je fis ma lecture, et je crois même que la Bibliothèque ne possédait pas encore le manuscrit d'où je l'ai extrait.

Prasenajit, roi de Koçala, né le même jour que le prince Sarvârthasiddha, plus tard Çâkyamuni, devint un de ses amis et de ses plus fermes soutiens. La conversion de ce personnage est donc un événement très-important de la vie du Buddha : le récit nous en a été conservé dans un sûtra spécial, souvent cité, et qui mérite une étude attentive.

§ 1. Mentions du *Dahara-sûtra*.

J'ignore si ce texte jouit de la même célébrité chez les Buddhistes du Sud que chez ceux du Nord.

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1869, p. 174-182.

Mais je sais pertinemment qu'il a parmi ceux-ci une certaine réputation; ils le citent souvent. C'est le trait que je voudrais tout d'abord mettre en lumière.

Une de ces mentions se trouve dans un récit de l'*Avadâna-Çataka*, traduit par Burnouf, qui rend la phrase ainsi : «Le roi Prasenajit, converti par la prédication du sûtra intitulé *Dahara-sûtra*, eut foi, etc.[1]» Burnouf éprouva des doutes sur la lecture *dahara-sûtra* «sûtra de l'Enfant», et pensa que ce pouvait être une faute pour *dahra-sûtra* sûtra «de l'Incendie». Les fautes dont fourmille le manuscrit de l'*Avadâna-Çataka* autorisaient la supposition de l'illustre indianiste, en l'absence de tout moyen de contrôle. Cependant, s'il avait songé à consulter la traduction tibétaine de l'*Avadâna-Çataka*, qui se trouve dans le *Kandjour* (*Mdo* XXIX, 1°), il aurait pu reconnaître l'exactitude de la leçon, car le texte sanskrit et la traduction tibétaine portent respectivement :

yadâ. . .râjâ Prasenajid daharasûtrodâharenâvanîta :. . . . .
. . . . .gjon-nu lta-vai mdoi dpes vtul-nas. . . . .

Il est évident que *gjon-nu* «jeune homme» est l'équivalent de *dahara* et justifie cette leçon. On remarquera de plus que *udâhara* «mot, exemple, argument,» est rendu par *dpe*, et que le tibétain ajoute un mot *lta* «voir, vue» qui n'existe pas dans le texte sanskrit.

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 200.

Une autre citation de ce sûtra existe dans le *Dul-va* (*vinaya*) à la fin de la première section intitulée : *Rab-tu 'byung-vai gji* (*Pravrajita-vastu*) « Recueil de sûtras sur la l'initiation à la vie monastique. » Elle se résume dans cette phrase : « Dans le temps où Bhagavat convertit, au moyen du sûtra intitulé *L'exemple des jeunes gens*, le roi de Koçala, Prasenajit, » identique, comme on le voit, à celle de l'Avadâna-Çâtaka, mais dont nous ne pouvons donner le texte sanskrit, qui est perdu, selon toutes les apparences. Dans la version tibétaine, le titre est rendu par ces seuls mots : *gjon-nu dpei-mdo-sde*[1], qui, d'après l'analogie de l'autre citation, répondraient à un sanskrit *daharodâhara-sûtra*. Le mot *dpe*, qui se trouvait plus haut placé en dehors du titre, y est ici intercalé; l'assonance *daharodâhara* a pu flatter l'oreille, et c'est une raison de plus pour admettre ce titre sanskrit, qui n'en reste pas moins hypothétique. Ce qu'on peut conclure de ces deux citations, c'est que le titre simple *Dahara-sûtra* ne paraît pas exclusivement en usage chez les Bouddhistes du Nord, puisque les Tibétains intercalent toujours entre ces deux termes une autre expression telle que *lta-va* « vue, » *dpe* « exemple. » Nous verrons tout à l'heure sous quelle forme nouvelle nous l'offre le Kandjour. Pour le présent, il nous importe d'en

[1] J'ai publié l'épisode où cette mention se trouve dans les *Textes tirés du Kandjour*, 6ᵉ livraison. J'ai reproduit la leçon du Kandjour qui porte *gjon-nu i dpai* (pour *dpei*) *sde*. Au lieu de *sde*, il faudrait peut-être lire *des* ou tout au moins *sdes*.

finir avec les citations, en communiquant la troisième à nous connue : elle ne nécessite aucune remarque philologique, mais elle a une certaine valeur chronologique.

Au VI[e] volume du Kandjour (fol. 100), le texte, racontant le voyage du Buddha dans sa patrie et la conversion de ses concitoyens, résume toute la vie antérieure de Çâkyamuni. Je ne donnerai pas en entier ce long abrégé ; j'en extrais seulement la série de faits qui se déroule depuis le moment où Çâkyamuni a trouvé la Bodhi, et je traduis *in extenso* :

Dans le temps où Bhagavat, après avoir, par la force de sa compassion, vaincu complétement, dans la veille du milieu de la nuit, le démon escorté de trois cent soixante millions (de mauvais génies), se rendit, sur l'exhortation de Brahmâ, à Benarès, où il fit tourner trois fois, sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi ; dans ce temps-là, il convertit cinq personnes, puis vingt-cinq, puis cinquante enfants de la ville, et du plus haut parage.

De là, s'étant rendu dans la forêt de Karvasi[ka], il établit dans les vérités les soixante membres de la Société fortunée (Bhadravarga) ;

De là, s'étant rendu dans le district de la ville (?)[1], il établit dans les vérités les deux jeunes filles Nandâ et Nandabalâ ;

De là, il descendit à Uruvilva, où il initia et reçut moines mille Jaṭilas (chevelus) ;

De là, s'étant rendu au Caitya (autel) du mont Gayâ, il instruisit (ces) mille Bhixus par une démonstration appuyée

[1] *Groṅ sde 'dong du.* Je ne me rends pas bien compte du sens de cette expression. L'étude des textes plus développés permettra sans doute de la mieux saisir. Il existe une variante : *Groṅ khyer sde can.*

de trois prodiges, et les arrachant au désert de la transmigration, il leur fit atteindre la fin (complète), le terme absolu et parfait, le *nirvâṇa,* qui est le bien suprême;

De là, s'étant rendu dans le jardin abondamment planté de l'est (?)[1], il amena aux vérités le roi de Magadha, Bimbisâra-Çreṇika, avec quatre-vingt mille dieux, et plusieurs centaines de mille de brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha;

De là, il se rendit à Râjagṛha, il reçut en présent le bois de Bambous (Veṇuvana), puis initia et reçut moines Çâriputra et Maudgalyâyana avec leurs deux cent cinquante disciples;

Étant allé ensuite à Çrâvastî, il reçut en présent Jetavana et convertit, par le *sûtra de l'exemple des jeunes gens* (*gjon-nu dpei-mdos*), le roi de Koçala, Prasenajit; puis Bhagavat-Buddha résida à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada;

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, envoya un messager au roi Çuddhodana : «Seigneur, réjouis-toi, lui faisait-il dire : ton fils a reçu dans son cœur l'*amṛta* (l'immortalité); par l'*amṛta,* il fait le bonheur des êtres, et il réside à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.» Tel fut le message.

A cette nouvelle, Çuddhodana envoya un messager à Bhagavat, etc.[2]

Par ce récit suivi, ou plutôt par cette liste chro-

[1] *Çar pa i ts'al gseb.* Le terme des textes pâlis correspondants est *laṭṭhivanuyyâne.* M. Hardy traduit : «the forest of Yashti.» Bennett (*Mâlâlankara,* p. 57) : «a grove of palm trees.» Bigandet, dans sa première édition, dit : «Tandivana» (p. 101); ce passage ne se retrouve pas dans sa deuxième édition. Nous ne pouvons discuter ici le nom de ce lieu.

[2] Tous les faits brièvement relatés dans ce résumé chronologique sont racontés avec détail, et quelques-uns plusieurs fois, tant dans la collection du Sud que dans celle du Nord.

nologique, notre texte fixe la date du *Dahara-sûtra*, dont il reproduit fidèlement le titre tel que nous l'avons vu cité plus haut. Cette prédication se placerait entre la conversion des deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalyâyana et le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu.

§ 2. *Kumâra-Dṛṣṭânta* et *Dahara-sûtra.*

A quel texte se rapportent toutes ces citations? Évidemment au 8ᵉ sûtra du volume XXVIᵉ de la section *Mdo* du *Kandjour*, lequel porte précisément le titre tibétain de *Gjon-nu dpei mdo*, raconte la conversion du roi de Koçala, Prasenajit, et a pour pendant en pâli un sûtra intitulé *Dahara*, qui ouvre la série [1] appelée *Kosala-sam̃yutta* dans le *Sam̃yutta-nikâya*. L'analogie des deux textes, qui, sans être la traduction l'un de l'autre, se suivent de très-près et se correspondent avec une grande exactitude, ne peut laisser l'ombre d'un doute sur leur communauté d'origine. Ils nous présentent deux versions distinctes du sûtra cité souvent dans le Kandjour : seulement, tandis que le sûtra pâli a conservé le titre *Dahara-sûtra* reproduit dans le récit sanskrit de l'Avadâna-Çataka, le *Mdo* attribue au sûtra tibétain un titre sanskrit bien différent, celui de *Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra*. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au mot *dṛṣṭânta*, qui peut-être a été substitué à *udâhara*, dont nous

[1] Elle se trouve dans la 1ʳᵉ section intitulée *Sagâtha*. Le *Kosala-sam̃yutta* est ainsi appelé parce que le roi de Koçala, Prasenajit, y est constamment en scène.

avons déjà parlé, et qui explique l'existence des mots tibétains *lta-va, dpe,* intercalés entre *gjon-nu* et *mdo* dans les variantes du titre. Mais la substitution du mot *kumâra* à *dahara* est plus étrange. On ne peut guère douter que le terme *dahara* ne fasse partie du titre véritable, ancien, traditionnel. Non-seulement le pâli l'a conservé, mais les textes sanskrits du Nord eux-mêmes ne l'ignorent pas. Pourquoi donc l'a-t-on changé au mépris d'une tradition reconnue? A la vérité, *kumâra* et *dahara* sont synonymes; mais il y a entre eux une nuance. *Kumâra* désigne surtout «un jeune prince;» comme ce titre est ordinairement donné à Çâkyamuni, ou plutôt à Sarvârthasiddha, avant son départ de la maison paternelle, et qu'il est le héros du sûtra, cette considération a pu être un motif de faire ce changement; mais il nous semble peu sérieux, et nous ne voudrions pas affirmer qu'il soit le vrai. On peut encore essayer d'expliquer cette substitution en supposant que, la traduction tibétaine ayant été faite d'abord, et le texte sanskrit perdu ultérieurement, on aura retraduit le titre du tibétain en sanskrit; alors, par une méprise dont il est facile de se rendre compte, *kumâra* aura pris la place de *dahara;* seulement, dans cette hypothèse, on a peine à s'expliquer la perte du titre original, ordinairement joint à toutes les traductions. Cette hypothèse ne résout donc pas la question.

Le mot tibétain *gjon-nu* et le mot pâli-sanskrit *dahara* reviennent souvent dans les deux textes; si l'on

connaissait le terme employé dans l'original sanskrit, la leçon du titre serait par là connue. Mais le titre lui-même se trouverait dans cet original, et tout serait éclairci, si nous le possédions. Or, tout porte à croire qu'il est perdu, et les conjectures que l'on peut faire sur les causes possibles du changement qui nous occupe ne sauraient aboutir à aucune conclusion certaine.

Il existe, du reste, dans le Kandjour des variantes de titres encore plus inexplicables. Ainsi le 11ᵉ sûtra du volume XXVIᵉ du *Mdo* (Kandjour), celui qui vient le troisième après notre sûtra, est intitulé *Vaiçalî-praveça* « entrée dans Vaiçalî. » Ce texte, visiblement extrait du *Dul-va*, comme Csoma le donne à entendre (*As. res.* XX, p. 476-477), est reproduit mot pour mot dans le *Rgyud* (XI, 4) sous un titre tibétain identique, mais avec une variante importante dans le titre sanskrit qui est *Vipulî-praveça* [1].

Ainsi, au nom bien connu de la ville de Vaiçalî, lequel signifie « large, » on a substitué Vipulî qui a bien le même sens, mais qui ne saurait, en aucune manière, remplacer le nom déterminé, admis, reconnu d'une ville. Comment peut-on rendre compte d'une pareille substitution de nom? Je l'ignore. Celle de Kumâra à Dahara est moins choquante, mais non plus facile à expliquer.

[1] Csoma (*As. res.* p. 510) lit *Vipula*. L'exemplaire du Kandjour de la Bibliothèque nationale lit *Vipule*. Le manuscrit n° 9 du même établissement (donné par la Société asiatique) et qui contient un grand nombre de textes du Kandjour, parmi lesquels celui-ci (fol. 884-890), donne le titre du *Rgyud*, en écrivant *Vipulî*.

Ces variantes pourraient être attribuées à des rivalités d'école. Faute d'avoir sujet de se diviser sur des points essentiels, on se sépare sur des minuties, uniquement pour éviter de paraître d'accord. Cette explication serait admissible pour le Dahara-sûtra, dont les deux versions présentent des différences notables; il est moins aisé de l'accepter pour le Vaiçalî-praveça, pour lequel il y a dédoublement, non pas de texte, mais seulement de titre.

Quoi qu'il en soit, nous allons donner parallèlement la traduction des deux versions, la version tibétaine du Nord, la version pâlie du Sud. Le lecteur pourra ainsi apprécier à première vue la ressemblance générale des deux textes et la valeur des différences qui les distinguent; il sera ainsi préparé à suivre les réflexions que nous inspirera la comparaison de ces deux versions.

TRADUCTION PARALLÈLE DES TEXTES.

TIBÉTAIN.

Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.

D'après le texte tibétain du Kandjour (*Mdo*, vol. XXV, n° 8, f[os] 458-60).

En langue de l'Inde : *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.*

En langue de Bod : *gjon-nu dpei mdo.*

(En français) : sûtra de l'exemple (ou de la comparaison) des jeunes gens.

PÂLI.

Dahara-sûtra.

D'après le texte pâli du Tipiṭaka (*Saṃyutta-nikâya.— Kosala-saṃyutta*, f[os] *khai-kho*).

Adoration à tous les Buddhas et les Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois.

Bhagavat, voyageant dans le pays de Koçala, arriva à Çrâvastî (et là), à Çrâvastî, il résida à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Voici ce que j'ai entendu dire. Une fois Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍika.

Or un bruit vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala, que le Çramaṇa Gautama, voyageant dans le pays de Koçala, était venu à Çrâvastî, et que (là) à Çrâvastî, il résidait à Jetavana dans le jardin d'Anâthapiṇḍada, et que ce respectable Gautama déclarait formellement être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

A l'ouïe de ce bruit donc, (le roi) se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea avec Bhagavat toutes sortes de paroles agréables et de joyeuses félicitations, puis s'assit près (de lui).

Puis le roi Prasenajit (Passenadi), de Kosala, se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea longuement avec Bhagavat des félicitations, des paroles agréables et bienveillantes, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, Prasenajit, roi de Koçala, parla ainsi à Bhagavat :

S'étant assis non loin de lui, le roi Prasenajit, de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Gautama, j'ai appris cette nouvelle; le respectable Gautama déclare formellement

Est-ce que le respectable Gotama reconnaît être un parfait Buddha, en posses-

être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Ceux qui proclament cette (parole comme un) oracle ne sont-ce pas autant de gens qui calomnient le Çramaṇa-Gautama ? N'est-ce pas une parole exagérée ? Est-ce bien une parole conforme aux déclarations précises du respectable Gautama ? Est-ce un oracle de la loi en conformité avec la loi ? Est-ce que si, à côté de ceux-là, tous tant qu'ils sont, il y en avait d'autres qui soutinssent la thèse contraire et leur répondissent, il n'y aurait pas (à l'égard des premiers) place pour la loi du blâme ?

sion de la bodhi pleine et complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien ?

— Grand roi, tous ceux qui parlent ainsi, tous sans exception, proclament la vérité ; ils ne me calomnient pas ; ils n'exagèrent pas. Cette parole est conforme à (mes) déclarations positives ; c'est un oracle de la loi en conformité (parfaite) avec la loi. Si, à côté de ceux-là, d'autres venaient leur répondre en soutenant la thèse contraire, il n'y aurait point lieu (pour les premiers) à la loi du blâme.

— Grand roi, s'il est des gens qui disent hautement que (un tel) est un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, c'est de moi que ces gens parlent en faisant ces déclarations formelles : c'est que, grand roi, je suis en effet un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Pourquoi cela, grand roi ?
— C'est que je suis un parfait Buddha, ayant réalisé la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Respectable Gautama, voilà ce que tu dis : pour moi, respectable Gautama, je ne le crois pas. — Pourquoi cela ? diras-tu peut-être. — Respectable Gautama, un instant ! Voici des ascètes et des brahmanes, vieux, bien vieux, tels que : Pûrṇa-Kâçyapa, le *parivrajaka* Goçala, Sanjaya fils de Vairaṭî, Ajita-Keçakambala, Kakuda-Katyâyana. Nirgrantha, fils de Jñâta. — Ceux-là même, de leur propre aveu, ne sont pas arrivés à être de parfaits Buddhas, en possession de la bodhi parfaite au-dessus de laquelle il n'y a rien : à plus forte raison, le respectable Gautama ne peut-il pas l'être, lui encore si peu avancé en âge, entré depuis si peu de temps dans la vie religieuse.

— Grand roi, voici quatre

— Cependant, Gotama, ces ascètes, ces brahmanes, environnés d'une assemblée, entourés d'une troupe, maîtres d'une troupe de disciples, connus, célèbres, pèlerins des étangs sacrés (*titthakarâs*), honorés du respect d'une grande multitude de gens, à savoir, Purana-Kâsyapa, Maskari-Gosala, Nigaṇḍa, fils de Jñâta, Sanjaya, fils de Bêlaṭha, Prakuddha-Kaccâyana, Ajita-Kèçakambala, ceux-là même, quand je leur ai demandé si quelqu'un d'eux était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, ont tous avoué qu'aucun d'eux n'était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Combien plus le respectable Gotama (doit-il faire le même aveu), lui qui, par son âge, n'est qu'un *enfant* (*daharo*), lui si nouveau dans la vie religieuse.

— Grand roi, il est quatre

jeunes gens (*gjon-nu*) qu'il ne faut pas tourner en ridicule, avec lesquels il ne faut pas prendre des airs de supériorité.

Quels (sont) ces quatre?

1. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *xatrya*, il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

2. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *serpent*; il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

3. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *feu* (encore) petit, il ne faut pas prendre avec lui des airs de supériorité.

4. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *bhixu* qui est jeune; il ne faut pas prendre avec un tel jeune homme des airs de supériorité.

Pourquoi cela?

Parce que tout jeune qu'il est, ce *bhixu* deviendra un *Arhat* doué d'une grande puissance de transformations surnaturelles et d'une grande force.

(êtres) qu'il ne faut pas mépriser en disant : « ce sont des *enfants* (*daharâ*), » qu'il ne faut pas traiter avec hauteur en disant : « ce sont des enfants. »

Quels (sont) ces quatre?

1. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *xatrya* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

2. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *serpent* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

3. Grand roi, il ne faut pas mépriser le *feu*, en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

4. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *bhikkhu* (*bhixu*), en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Tels sont, grand roi, les quatre (êtres) qu'il ne faut pas mépriser, en disant : « ce sont des enfants, » qu'il ne faut pas traiter avec supériorité, en disant : « ce sont des enfants. »

Ainsi parla Bhagavat. Quand le Sugata eut ainsi parlé, le Maître (par excellence) prononça cet autre discours :

I (1, 2, 3).

Le *xatrya* n'a pas son pareil, il est noble, illustre : un homme sensé ne doit pas le mépriser, ni le traiter avec hauteur en disant : « c'est un jeune homme (*gjon-nu*). »

Si ce *xatrya*-roi est sage, quand il aura acquis la puissance royale entière, ce sera alors le moment de punir; aussi y aura-t-il de la douleur pour celui (qui l'aura offensé).

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie et songe à ses intérêts, doit se garder de le mépriser, doit même faire attention à lui.

II (4, 5, 6).

Que ce soit dans un lieu habité ou dans un désert, partout où se montre un *serpent*, le sage se gardera de le mépriser et de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un jeune homme. »

Car le serpent, en errant, et en revêtant toutes sortes

Ainsi parla Bhagavat. Après avoir prononcé ces (paroles), le Maître (par excellence) fit entendre ces autres (paroles) :

I (1, 2).

Le *xatrya* est de grande naissance, noble, illustre : qu'on ne le méprise pas, en disant : « c'est un enfant (*daharô*); » qu'on ne le traite pas avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car dès qu'il aura atteint l'âge d'homme, dès qu'il aura reçu la royauté, ce *xatrya*, il sévira avec colère au moyen du châtiment royal; il opprimera celui (qui l'aura méprisé).

Qu'on ait donc soin de le fuir, si l'on veille sur sa propre vie.

II (3, 4).

Que ce soit dans un village ou une forêt, partout où se montre un *serpent*, qu'on se garde bien de le mépriser, en disant : « c'est un enfant, » de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car, sous des couleurs (*ou* des formes, des espèces) va-

de trois prodiges, et les arrachant au désert de la transmigration, il leur fit atteindre la fin (complète), le terme absolu et parfait, le *nirvâṇa*, qui est le bien suprême;

De là, s'étant rendu dans le jardin abondamment planté de l'est (?)[1], il amena aux vérités le roi de Magadha, Bimbisâra-Çreṇika, avec quatre-vingt mille dieux, et plusieurs centaines de mille de brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha;

De là, il se rendit à Râjagṛha, il reçut en présent le bois de Bambous (Veṇuvana), puis initia et reçut moines Çâriputra et Maudgalyâyana avec leurs deux cent cinquante disciples;

Étant allé ensuite à Çrâvastî, il reçut en présent Jetavana et convertit, par le *sûtra de l'exemple des jeunes gens* (*gjon-nu dpei-mdos*), le roi de Koçala, Prasenajit; puis Bhagavat-Buddha résida à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada;

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, envoya un messager au roi Çuddhodana : «Seigneur, réjouis-toi, lui faisait-il dire : ton fils a reçu dans son cœur l'*amṛta* (l'immortalité); par l'*amṛta*, il fait le bonheur des êtres, et il réside à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.» Tel fut le message.

A cette nouvelle, Çuddhodana envoya un messager à Bhagavat, etc.[2]

Par ce récit suivi, ou plutôt par cette liste chro-

[1] *Çar pa i ts'al gseb.* Le terme des textes pâlis correspondants est *latthivanuyyâne.* M. Hardy traduit : «the forest of Yashti.» Bennett (*Mâlâlankara,* p. 57) : «a grove of palm trees.» Bigandet, dans sa première édition, dit : «Tandivana» (p. 101); ce passage ne se retrouve pas dans sa deuxième édition. Nous ne pouvons discuter ici le nom de ce lieu.

[2] Tous les faits brièvement relatés dans ce résumé chronologique sont racontés avec détail, et quelques-uns plusieurs fois, tant dans la collection du Sud que dans celle du Nord.

nologique, notre texte fixe la date du *Dahara-sûtra*, dont il reproduit fidèlement le titre tel que nous l'avons vu cité plus haut. Cette prédication se placerait entre la conversion des deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalyâyana et le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu.

§ 2. *Kumâra-Dṛṣṭânta* et *Dahara-sûtra.*

A quel texte se rapportent toutes ces citations? Évidemment au 8ᵉ sûtra du volume XXVIᵉ de la section *Mdo* du *Kandjour*, lequel porte précisément le titre tibétain de *Gjon-nu dpei mdo*, raconte la conversion du roi de Koçala, Prasenajit, et a pour pendant en pâli un sûtra intitulé *Dahara*, qui ouvre la série[1] appelée *Kosala-sam̃yutta* dans le *Sam̃yutta-nikâya*. L'analogie des deux textes, qui, sans être la traduction l'un de l'autre, se suivent de très-près et se correspondent avec une grande exactitude, ne peut laisser l'ombre d'un doute sur leur communauté d'origine. Ils nous présentent deux versions distinctes du sûtra cité souvent dans le Kandjour: seulement, tandis que le sûtra pâli a conservé le titre *Dahara-sûtra* reproduit dans le récit sanskrit de l'Avadâna-Çataka, le *Mdo* attribue au sûtra tibétain un titre sanskrit bien différent, celui de *Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra*. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au mot *dṛṣṭânta*, qui peut-être a été substitué à *udâhara*, dont nous

[1] Elle se trouve dans la 1ʳᵉ section intitulée *Sagâtha*. Le *Kosala-sam̃yutta* est ainsi appelé parce que le roi de Koçala, Prasenajit, y est constamment en scène.

avons déjà parlé, et qui explique l'existence des mots tibétains *lta-va, dpe,* intercalés entre *gjon-nu* et *mdo* dans les variantes du titre. Mais la substitution du mot *kumâra* à *dahara* est plus étrange. On ne peut guère douter que le terme *dahara* ne fasse partie du titre véritable, ancien, traditionnel. Non-seulement le pâli l'a conservé, mais les textes sanskrits du Nord eux-mêmes ne l'ignorent pas. Pourquoi donc l'a-t-on changé au mépris d'une tradition reconnue? A la vérité, *kumâra* et *dahara* sont synonymes; mais il y a entre eux une nuance. *Kumâra* désigne surtout « un jeune prince; » comme ce titre est ordinairement donné à Çâkyamuni, ou plutôt à Sarvârthasiddha, avant son départ de la maison paternelle, et qu'il est le héros du sûtra, cette considération a pu être un motif de faire ce changement; mais il nous semble peu sérieux, et nous ne voudrions pas affirmer qu'il soit le vrai. On peut encore essayer d'expliquer cette substitution en supposant que, la traduction tibétaine ayant été faite d'abord, et le texte sanskrit perdu ultérieurement, on aura retraduit le titre du tibétain en sanskrit; alors, par une méprise dont il est facile de se rendre compte, *kumâra* aura pris la place de *dahara;* seulement, dans cette hypothèse, on a peine à s'expliquer la perte du titre original, ordinairement joint à toutes les traductions. Cette hypothèse ne résout donc pas la question.

Le mot tibétain *gjon-nu* et le mot pâli-sanskrit *dahara* reviennent souvent dans les deux textes; si l'on

connaissait le terme employé dans l'original sanskrit, la leçon du titre serait par là connue. Mais le titre lui-même se trouverait dans cet original, et tout serait éclairci, si nous le possédions. Or, tout porte à croire qu'il est perdu, et les conjectures que l'on peut faire sur les causes possibles du changement qui nous occupe ne sauraient aboutir à aucune conclusion certaine.

Il existe, du reste, dans le Kandjour des variantes de titres encore plus inexplicables. Ainsi le 11ᵉ sûtra du volume XXVIᵉ du *Mdo* (Kandjour), celui qui vient le troisième après notre sûtra, est intitulé *Vaiçalî-praveça* « entrée dans Vaiçalî. » Ce texte, visiblement extrait du *Dul-va*, comme Csoma le donne à entendre (*As. res.* XX, p. 476-477), est reproduit mot pour mot dans le *Rgyud* (XI, 4) sous un titre tibétain identique, mais avec une variante importante dans le titre sanskrit qui est *Vipulî-praveça* [1].

Ainsi, au nom bien connu de la ville de Vaiçalî, lequel signifie « large, » on a substitué Vipulî qui a bien le même sens, mais qui ne saurait, en aucune manière, remplacer le nom déterminé, admis, reconnu d'une ville. Comment peut-on rendre compte d'une pareille substitution de nom? Je l'ignore. Celle de Kumâra à Dahara est moins choquante, mais non plus facile à expliquer.

[1] Csoma (*As. res.* p. 510) lit *Vipula.* L'exemplaire du Kandjour de la Bibliothèque nationale lit *Vipule.* Le manuscrit n° 9 du même établissement (donné par la Société asiatique) et qui contient un grand nombre de textes du Kandjour, parmi lesquels celui-ci (fol. 884-890), donne le titre du *Rgyud,* en écrivant *Vipuli.*

Ces variantes pourraient être attribuées à des rivalités d'école. Faute d'avoir sujet de se diviser sur des points essentiels, on se sépare sur des minuties, uniquement pour éviter de paraître d'accord. Cette explication serait admissible pour le Dahara-sûtra, dont les deux versions présentent des différences notables; il est moins aisé de l'accepter pour le Vaiçalî-praveça, pour lequel il y a dédoublement, non pas de texte, mais seulement de titre.

Quoi qu'il en soit, nous allons donner parallèlement la traduction des deux versions, la version tibétaine du Nord, la version pâlie du Sud. Le lecteur pourra ainsi apprécier à première vue la ressemblance générale des deux textes et la valeur des différences qui les distinguent; il sera ainsi préparé à suivre les réflexions que nous inspirera la comparaison de ces deux versions.

TRADUCTION PARALLÈLE DES TEXTES.

TIBÉTAIN.

Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.

D'après le texte tibétain du Kandjour (*Mdo*, vol. XXV, n° 8, f°s 458-60).

En langue de l'Inde : *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.*

En langue de Bod : *gjon-nu dpei mdo.*

(En français) : sûtra de l'exemple (ou de la comparaison) des jeunes gens.

PÂLI.

Dahara-sûtra.

D'après le texte pâli du Tipiṭaka (*Saṁyutta-nikâya.— Kosala-saṁyutta*, f^os *khai-kho*).

Adoration à tous les Buddhas et les Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois.

Bhagavat, voyageant dans le pays de Koçala, arriva à Çrâvastî (et là), à Çrâvastî, il résida à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Or un bruit vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala, que le Çramaṇa Gautama, voyageant dans le pays de Koçala, était venu à Çrâvastî, et que (là) à Çrâvastî, il résidait à Jetavana dans le jardin d'Anâthapiṇḍada, et que ce respectable Gautama déclarait formellement être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

A l'ouïe de ce bruit donc, (le roi) se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea avec Bhagavat toutes sortes de paroles agréables et de joyeuses félicitations, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, Prasenajit, roi de Koçala, parla ainsi à Bhagavat :

Gautama, j'ai appris cette nouvelle; le respectable Gautama déclare formellement

Voici ce que j'ai entendu dire. Une fois Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍika.

Puis le roi Prasenajit (Passenadi), de Kosala, se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea longuement avec Bhagavat des félicitations, des paroles agréables et bienveillantes, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, le roi Prasenajit, de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Est-ce que le respectable Gotama reconnaît être un parfait Buddha, en posses-

Compagnie en 1869. Invité à publier mon travail *in extenso* dans les comptes rendus des séances de l'Académie, je préférai n'en donner qu'une analyse [1], parce que je le jugeais susceptible de plusieurs améliorations importantes, et surtout que j'espérais le grossir par l'examen de quelques textes nouveaux. Sur ce dernier point, mon attente a été à peu près déçue. Je ne dis pas que les textes sur lesquels je comptais n'existent point; mais l'existence en est devenue moins certaine, et surtout la découverte en est reléguée dans les lointains de l'avenir. Je me décide donc à publier le mémoire tel qu'il est. Toutefois, ce que je donne ici n'est pas précisément ce qui a été lu à l'Institut. J'ai remanié et abrégé en bien des points mon travail; le fond est resté le même, la forme a subi plusieurs modifications assez graves. Le dernier paragraphe (§ 8) est entièrement nouveau; le texte sur lequel il repose et qu'il renferme m'était complétement inconnu lorsque je fis ma lecture, et je crois même que la Bibliothèque ne possédait pas encore le manuscrit d'où je l'ai extrait.

Prasenajit, roi de Koçala, né le même jour que le prince Sarvârthasiddha, plus tard Çâkyamuni, devint un de ses amis et de ses plus fermes soutiens. La conversion de ce personnage est donc un événement très-important de la vie du Buddha : le récit nous en a été conservé dans un sûtra spécial, souvent cité, et qui mérite une étude attentive.

§ 1. Mentions du *Dahara-sûtra*.

J'ignore si ce texte jouit de la même célébrité chez les Buddhistes du Sud que chez ceux du Nord.

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1869, p. 174-182.

Mais je sais pertinemment qu'il a parmi ceux-ci une certaine réputation; ils le citent souvent. C'est le trait que je voudrais tout d'abord mettre en lumière.

Une de ces mentions se trouve dans un récit de l'*Avadâna-Çataka*, traduit par Burnouf, qui rend la phrase ainsi : «Le roi Prasenajit, converti par la prédication du sûtra intitulé *Dahara-sûtra*, eut foi, etc.[1]» Burnouf éprouva des doutes sur la lecture *dahara-sûtra* «sûtra de l'Enfant», et pensa que ce pouvait être une faute pour *dahra-sûtra* sûtra «de l'Incendie». Les fautes dont fourmille le manuscrit de l'*Avadâna-Çataka* autorisaient la supposition de l'illustre indianiste, en l'absence de tout moyen de contrôle. Cependant, s'il avait songé à consulter la traduction tibétaine de l'*Avadâna-Çataka*, qui se trouve dans le *Kandjour* (*Mdo* XXIX, 1°), il aurait pu reconnaître l'exactitude de la leçon, car le texte sanskrit et la traduction tibétaine portent respectivement :

yadâ. . . râjâ Prasenajid daharasûtrodâharenâvanîta :. . . . .
. . . . .gjon-nu lta-vai mdoi dpes vtul-nas. . . . .

Il est évident que *gjon-nu* «jeune homme» est l'équivalent de *dahara* et justifie cette leçon. On remarquera de plus que *udâhara* «mot, exemple, argument,» est rendu par *dpe*, et que le tibétain ajoute un mot *lta* «voir, vue» qui n'existe pas dans le texte sanskrit.

[1] *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 200.

Une autre citation de ce sûtra existe dans le *Dul-va* (*vinaya*) à la fin de la première section intitulée : *Rab-tu 'byung-vai gji* (*Pravrajita-vastu*) « Recueil de sûtras sur l'initiation à la vie monastique. » Elle se résume dans cette phrase : « Dans le temps où Bhagavat convertit, au moyen du sûtra intitulé *L'exemple des jeunes gens*, le roi de Koçala, Prasenajit, » identique, comme on le voit, à celle de l'Avadâna-Çâtaka, mais dont nous ne pouvons donner le texte sanskrit, qui est perdu, selon toutes les apparences. Dans la version tibétaine, le titre est rendu par ces seuls mots : *gjon-nu dpei-mdo-sde*[1], qui, d'après l'analogie de l'autre citation, répondraient à un sanskrit *daharodâhara-sûtra*. Le mot *dpe*, qui se trouvait plus haut placé en dehors du titre, y est ici intercalé; l'assonance *daharodâhara* a pu flatter l'oreille, et c'est une raison de plus pour admettre ce titre sanskrit, qui n'en reste pas moins hypothétique. Ce qu'on peut conclure de ces deux citations, c'est que le titre simple *Dahara-sûtra* ne paraît pas exclusivement en usage chez les Bouddhistes du Nord, puisque les Tibétains intercalent toujours entre ces deux termes une autre expression telle que *lta-va* « vue, » *dpe* « exemple. » Nous verrons tout à l'heure sous quelle forme nouvelle nous l'offre le Kandjour. Pour le présent, il nous importe d'en

[1] J'ai publié l'épisode où cette mention se trouve dans les *Textes tirés du Kandjour*, 6e livraison. J'ai reproduit la leçon du Kandjour qui porte *gjon-nu i dpai* (pour *dpei*) *sde*. Au lieu de *sde*, il faudrait peut-être lire *des* ou tout au moins *sdes*.

finir avec les citations, en communiquant la troisième à nous connue : elle ne nécessite aucune remarque philologique, mais elle a une certaine valeur chronologique.

Au VIe volume du Kandjour (fol. 100), le texte, racontant le voyage du Buddha dans sa patrie et la conversion de ses concitoyens, résume toute la vie antérieure de Çâkyamuni. Je ne donnerai pas en entier ce long abrégé ; j'en extrais seulement la série de faits qui se déroule depuis le moment où Çâkyamuni a trouvé la Bodhi, et je traduis *in extenso :*

Dans le temps où Bhagavat, après avoir, par la force de sa compassion, vaincu complétement, dans la veille du milieu de la nuit, le démon escorté de trois cent soixante millions (de mauvais génies), se rendit, sur l'exhortation de Brahmâ, à Benarès, où il fit tourner trois fois, sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi ; dans ce temps-là, il convertit cinq personnes, puis vingt-cinq, puis cinquante enfants de la ville, et du plus haut parage.

De là, s'étant rendu dans la forêt de Karvasi[ka], il établit dans les vérités les soixante membres de la Société fortunée (Bhadravarga) ;

De là, s'étant rendu dans le district de la ville (?) [1], il établit dans les vérités les deux jeunes filles Nandâ et Nandabalâ ;

De là, il descendit à Uruvilva, où il initia et reçut moines mille Jaṭilas (chevelus) ;

De là, s'étant rendu au Caitya (autel) du mont Gayâ, il instruisit (ces) mille Bhixus par une démonstration appuyée

[1] *Groṅ sde 'dong du.* Je ne me rends pas bien compte du sens de cette expression. L'étude des textes plus développés permettra sans doute de la mieux saisir. Il existe une variante : *Groṅ khyer sde can.*

de trois prodiges, et les arrachant au désert de la transmigration, il leur fit atteindre la fin (complète), le terme absolu et parfait, le *nirvâṇa,* qui est le bien suprême;

De là, s'étant rendu dans le jardin abondamment planté de l'est (?)[1], il amena aux vérités le roi de Magadha, Bimbisâra-Çreṇika, avec quatre-vingt mille dieux, et plusieurs centaines de mille de brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha;

De là, il se rendit à Râjagṛha, il reçut en présent le bois de Bambous (Veṇuvana), puis initia et reçut moines Çâriputra et Maudgalyâyana avec leurs deux cent cinquante disciples;

Étant allé ensuite à Çrâvastî, il reçut en présent Jetavana et convertit, par le *sûtra de l'exemple des jeunes gens* (*gjon-nu dpei-mdos*), le roi de Koçala, Prasenajit; puis Bhagavat-Buddha résida à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada;

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, envoya un messager au roi Çuddhodana : « Seigneur, réjouis-toi, lui faisait-il dire : ton fils a reçu dans son cœur l'*amṛta* (l'immortalité); par l'*amṛta,* il fait le bonheur des êtres, et il réside à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada. » Tel fut le message.

A cette nouvelle, Çuddhodana envoya un messager à Bhagavat, etc.[2]

Par ce récit suivi, ou plutôt par cette liste chro-

[1] *Çar pa i ts'al gseb.* Le terme des textes pâlis correspondants est *laṭṭhivanuyyâne.* M. Hardy traduit : « the forest of Yashti. » Bennett (*Mâlâlankara,* p. 57) : « a grove of palm trees. » Bigandet, dans sa première édition, dit : « Tandivana » (p. 101); ce passage ne se retrouve pas dans sa deuxième édition. Nous ne pouvons discuter ici le nom de ce lieu.

[2] Tous les faits brièvement relatés dans ce résumé chronologique sont racontés avec détail, et quelques-uns plusieurs fois, tant dans la collection du Sud que dans celle du Nord.

nologique, notre texte fixe la date du *Dahara-sûtra*, dont il reproduit fidèlement le titre tel que nous l'avons vu cité plus haut. Cette prédication se placerait entre la conversion des deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalyâyana et le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu.

§ 2. *Kumâra-Dṛṣṭânta* et *Dahara-sûtra*.

A quel texte se rapportent toutes ces citations? Évidemment au 8ᵉ sûtra du volume XXVIᵉ de la section *Mdo* du *Kandjour*, lequel porte précisément le titre tibétain de *Gjon-nu dpei mdo*, raconte la conversion du roi de Koçala, Prasenajit, et a pour pendant en pâli un sûtra intitulé *Dahara*, qui ouvre la série[1] appelée *Kosala-sañyutta* dans le *Sañyutta-nikâya*. L'analogie des deux textes, qui, sans être la traduction l'un de l'autre, se suivent de très-près et se correspondent avec une grande exactitude, ne peut laisser l'ombre d'un doute sur leur communauté d'origine. Ils nous présentent deux versions distinctes du sûtra cité souvent dans le Kandjour : seulement, tandis que le sûtra pâli a conservé le titre *Dahara-sûtra* reproduit dans le récit sanskrit de l'Avadâna-Çataka, le *Mdo* attribue au sûtra tibétain un titre sanskrit bien différent, celui de *Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra*. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au mot *dṛṣṭânta*, qui peut-être a été substitué à *udâhara*, dont nous

[1] Elle se trouve dans la 1ʳᵉ section intitulée *Sagâtha*. Le *Kosala-sañyutta* est ainsi appelé parce que le roi de Koçala, Prasenajit, y est constamment en scène.

avons déjà parlé, et qui explique l'existence des mots tibétains *lta-va, dpe,* intercalés entre *gjon-nu* et *mdo* dans les variantes du titre. Mais la substitution du mot *kumâra* à *dahara* est plus étrange. On ne peut guère douter que le terme *dahara* ne fasse partie du titre véritable, ancien, traditionnel. Non-seulement le pâli l'a conservé, mais les textes sanskrits du Nord eux-mêmes ne l'ignorent pas. Pourquoi donc l'a-t-on changé au mépris d'une tradition reconnue? A la vérité, *kumâra* et *dahara* sont synonymes; mais il y a entre eux une nuance. *Kumâra* désigne surtout « un jeune prince; » comme ce titre est ordinairement donné à Çâkyamuni, ou plutôt à Sarvârthasiddha, avant son départ de la maison paternelle, et qu'il est le héros du sûtra, cette considération a pu être un motif de faire ce changement; mais il nous semble peu sérieux, et nous ne voudrions pas affirmer qu'il soit le vrai. On peut encore essayer d'expliquer cette substitution en supposant que, la traduction tibétaine ayant été faite d'abord, et le texte sanskrit perdu ultérieurement, on aura retraduit le titre du tibétain en sanskrit; alors, par une méprise dont il est facile de se rendre compte, *kumâra* aura pris la place de *dahara;* seulement, dans cette hypothèse, on a peine à s'expliquer la perte du titre original, ordinairement joint à toutes les traductions. Cette hypothèse ne résout donc pas la question.

Le mot tibétain *gjon-nu* et le mot pâli-sanskrit *dahara* reviennent souvent dans les deux textes; si l'on

connaissait le terme employé dans l'original sanskrit, la leçon du titre serait par là connue. Mais le titre lui-même se trouverait dans cet original, et tout serait éclairci, si nous le possédions. Or, tout porte à croire qu'il est perdu, et les conjectures que l'on peut faire sur les causes possibles du changement qui nous occupe ne sauraient aboutir à aucune conclusion certaine.

Il existe, du reste, dans le Kandjour des variantes de titres encore plus inexplicables. Ainsi le 11e sûtra du volume XXVIe du *Mdo* (Kandjour), celui qui vient le troisième après notre sûtra, est intitulé *Vaiçalî-praveça* « entrée dans Vaiçalî. » Ce texte, visiblement extrait du *Dul-va*, comme Csoma le donne à entendre (*As. res.* XX, p. 476-477), est reproduit mot pour mot dans le *Rgyud* (XI, 4) sous un titre tibétain identique, mais avec une variante importante dans le titre sanskrit qui est *Vipulî-praveça* [1].

Ainsi, au nom bien connu de la ville de Vaiçalî, lequel signifie « large, » on a substitué Vipulî qui a bien le même sens, mais qui ne saurait, en aucune manière, remplacer le nom déterminé, admis, reconnu d'une ville. Comment peut-on rendre compte d'une pareille substitution de nom? Je l'ignore. Celle de Kumâra à Dahara est moins choquante, mais non plus facile à expliquer.

[1] Csoma (*As. res.* p. 510) lit *Vipula.* L'exemplaire du Kandjour de la Bibliothèque nationale lit *Vipule.* Le manuscrit n° 9 du même établissement (donné par la Société asiatique) et qui contient un grand nombre de textes du Kandjour, parmi lesquels celui-ci (fol. 884-890), donne le titre du *Rgyud,* en écrivant *Vipuli.*

Ces variantes pourraient être attribuées à des rivalités d'école. Faute d'avoir sujet de se diviser sur des points essentiels, on se sépare sur des minuties, uniquement pour éviter de paraître d'accord. Cette explication serait admissible pour le Dahara-sûtra, dont les deux versions présentent des différences notables; il est moins aisé de l'accepter pour le Vaiçalî-praveça, pour lequel il y a dédoublement, non pas de texte, mais seulement de titre.

Quoi qu'il en soit, nous allons donner parallèlement la traduction des deux versions, la version tibétaine du Nord, la version pâlie du Sud. Le lecteur pourra ainsi apprécier à première vue la ressemblance générale des deux textes et la valeur des différences qui les distinguent; il sera ainsi préparé à suivre les réflexions que nous inspirera la comparaison de ces deux versions.

TRADUCTION PARALLÈLE DES TEXTES.

TIBÉTAIN.

Kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.

D'après le texte tibétain du Kandjour (*Mdo*, vol. XXV, n° 8, f°s 458-60).

En langue de l'Inde : *kumâra-dṛṣṭânta-sûtra.*

En langue de Bod : *gjon-nu dpei mdo.*

(En français) : sûtra de l'exemple (ou de la comparaison) des jeunes gens.

PÂLI.

Dahara-sûtra.

D'après le texte pâli du Tipiṭaka (*Sañyutta-nikâya.— Kosala-sañyutta*, f^{os} *khai-kho*).

Adoration à tous les Buddhas et les Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois.

Bhagavat, voyageant dans le pays de Koçala, arriva à Çrâvastî (et là), à Çrâvastî, il résida à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Or un bruit vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala, que le Çramaṇa Gautama, voyageant dans le pays de Koçala, était venu à Çrâvastî, et que (là) à Çrâvastî, il résidait à Jetavana dans le jardin d'Anâthapiṇḍada, et que ce respectable Gautama déclarait formellement être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

A l'ouïe de ce bruit donc, (le roi) se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea avec Bhagavat toutes sortes de paroles agréables et de joyeuses félicitations, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, Prasenajit, roi de Koçala, parla ainsi à Bhagavat :

Gautama, j'ai appris cette nouvelle; le respectable Gautama déclare formellement

Voici ce que j'ai entendu dire. Une fois Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍika.

Puis le roi Prasenajit (Passenadi), de Kosala, se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea longuement avec Bhagavat des félicitations, des paroles agréables et bienveillantes, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, le roi Prasenajit, de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Est-ce que le respectable Gotama reconnaît être un parfait Buddha, en posses-

brité et de leurs succès. L'argument du tibétain est plus approprié au sujet, puisque c'est la jeunesse de Gotama qui est en cause, et que même tout son discours est une réponse au reproche qu'on lui fait d'être trop jeune. La phrase du texte pâli sur les six docteurs est celle qui revient chaque fois toujours la même, lorsqu'il s'agit de ces personnages dans les sûtras du Sud. Cette phrase est assurément bien faite, et l'argument tiré de la célébrité des docteurs a sa force; mais dans ce cas particulier, c'est surtout de l'âge qu'il est question : ce sont de vieux docteurs qu'il faut opposer au jeune réformateur Gotama. Ici donc le tibétain doit avoir mieux gardé l'accent du texte original; mais, en terminant, le roi, dans le texte pâli, reproche à Gotama sa jeunesse et le traite d'« enfant. » C'est ce mot « enfant, » jeté comme un reproche, qui motive le discours du Buddha et lui fait prendre une forme spéciale. Or ce mot, le tibétain ne le donne pas; il exprime bien l'idée par une périphrase, mais cela ne suffit pas : le mot « enfant » devait être prononcé par le roi; et c'est une imperfection au tibétain de ne l'avoir pas conservé. Nos deux textes présentent donc chacun une sorte d'incohérence. Dans le texte pâli, on oppose à la jeunesse la célébrité et la vogue, non l'âge avancé; dans le texte tibétain, on oppose bien la vieillesse à la jeunesse, mais on voit un personnage se formaliser d'un terme dont il n'a point été fait usage.

4° Dans la version tibétaine, le discours principal du Buddha est immédiatement suivi de la formule

finale de tous les sûtras, phrase approbative, banale et stéréotypée; dans la version pâlie, le roi se déclare *upâsaka* « adhérent laïque. » On peut trouver redondante et emphatique la phrase qui enveloppe cette déclaration. Mais la déclaration elle-même est indispensable, elle est le dénoûment obligé du drame, la conclusion nécessaire du sûtra, et l'on a d'autant plus sujet de s'étonner de ne pas la trouver dans le sûtra tibétain que les passages du Kandjour cités plus haut disent formellement que cette prédication avait converti le roi : or quand on se convertit au bouddhisme, si l'on ne devient *bhixu*, on doit au moins devenir *upâsaka*. La phrase pâlie qui comprend la déclaration du roi est encore, il est vrai, une de ces phrases toutes faites qui reviennent constamment dans des situations analogues; mais elle a dans les textes sanskrits et tibétains un équivalent plus sobre, plus court, qui n'est pas rare, et que nous devrions retrouver dans notre sûtra tibétain au lieu de la formule vague qui le termine. La conclusion naturelle est, en effet, une déclaration du roi se faisant *upâsaka*, et prenant son refuge dans le Buddha, la loi et l'assemblée; l'absence de cette déclaration est une véritable lacune.

Cette lacune que nous constatons à la fin du texte tibétain et celle que nous avons constatée au commencement du texte pâli peuvent s'expliquer par l'hypothèse que le sûtra serait extrait d'un récit suivi, et elles tendraient à justifier elles-mêmes cette hypothèse. On conçoit, en effet, que la cou-

pure n'ait pas été faite de la même manière dans les deux sûtras. Ces deux points écartés, il reste le désaccord des textes sur l'attitude du roi envers le Buddha, attitude plus blessante dans le tibétain que dans le pâli, et leur divergence dans le paragraphe relatif aux six docteurs, l'un des textes négligeant l'opposition requise par la situation, l'autre négligeant l'expression qui doit préparer la suite. Ces différences, au fond assez légères, ne peuvent servir de base à une objection sérieuse contre l'existence d'un récit primitif antérieur, dont l'ensemble est fidèlement reproduit par les deux textes, et l'authenticité de ce récit se trouve par là établie aussi bien que possible. Si nous avons cru apercevoir que le tibétain a mieux retenu quelques traits de ce récit primitif, le pâli, à d'autres égards, en reproduit peut-être mieux la sobriété probable; tout considéré, la fidélité est à peu près la même de part et d'autre, et les différences ne servent qu'à faire mieux ressortir l'accord général des textes qui nous transmettent l'une des plus anciennes traditions du bouddhisme.

§ 5. Divergences des textes dans le discours.

Nous avons étudié le fait « historique » d'abord dans sa nature intime et dans ses rapports chronologiques avec les autres événements de la vie du Buddha, puis dans l'expression à la fois une et variée que la partie narrative de nos textes lui ont donnée; il nous reste à étudier l'enseignement attribué au Buddha dans cette circonstance.

On pourrait objecter que, déjà dans la partie narrative, le Buddha prend la parole; car le sûtra affecte promptement la forme d'un dialogue. Mais cette parole du Buddha, simple affirmation, réponse formulée dans les termes mêmes de la question, quoique fort importante, est bien un élément du récit, et il n'y a pas lieu de la détacher de la partie narrative, au lieu que le discours prononcé plus tard a un caractère tout différent qui le distingue des réponses affirmatives précédentes. C'est ce discours qui constitue le sûtra proprement dit; il mérite une étude spéciale. Ce discours est double, il est en prose et en vers. Ici nous pouvons remarquer la variété des sûtras à cet égard; les uns (je parle des paroles mises dans la bouche du Buddha) sont complétement en prose, d'autres complétement en vers, d'autres encore mélangés de prose et de vers. Y aurait-il en faveur de l'une de ces formes une présomption d'antériorité et de supériorité? Le vers étant un utile auxiliaire de la mémoire, surtout en l'absence de l'écriture, on pourrait être tenté de lui attribuer la supériorité. Cependant le sûtra fondamental, la prédication de Bénarès est toute en prose, il en est de même de la prédication du mont Gaya. Il semble donc impossible de se prononcer sur ce point quant à présent. Mais, dans le cas où la prose et les vers sont mêlés, quelle est la valeur respective de ces éléments? En général, les vers semblent continuer la prose, en donnant à la pensée une forme plus générale : la prose commence par

une allusion directe au fait raconté dans le sûtra, les vers suivent la même idée en l'étendant, et sans la restreindre à un cas spécial. Parfois, cependant, les vers sont la répétition plus ou moins délayée de la prose, et dans ce cas, qui est celui de notre sûtra, le discours en vers est qualifié de second discours succédant au premier : cette indication est toujours donnée par une phrase toute faite et qui revient toujours dans la même circonstance. Je n'en connais pas assez d'exemples pour me livrer sur ce mode d'exposition à une étude générale; je me renferme dans le texte spécial qui nous est soumis.

En quatre phrases exactement semblables entre elles, sauf le changement du sujet, et qui coïncident fort bien dans les deux textes sans qu'elles aient l'apparence d'être traduites les unes des autres, le discours en prose dit simplement qu'il ne faut pas mépriser le *roi*, le *serpent*, le *feu*, le *bhixu*, dans leur jeunesse; le discours en vers reprend exactement le même thème, mais en donnant les raisons de ce précepte, et en montrant que pour le *bhixu* le motif qu'on a de ne pas le mépriser est plus grave encore que pour tous les autres. Ainsi le discours en vers justifie le précepte que le discours en prose avait donné sans autre explication. Il est vrai que le texte tibétain contient une phrase explicative au sujet du *bhixu* : « Pourquoi, dit-il, ne faut-il pas le mépriser? — Parce qu'il deviendra un *arhat* doué d'une grande force et d'une grande puissance surnaturelle. » Mais je n'hésite pas à considérer cette

phrase comme une interpolation; c'est une glose, une phrase de commentaire qui s'est glissée dans le texte. Quoique parfaitement conforme à l'esprit du bouddhisme, cette phrase cadre mal avec l'explication donnée dans les vers; au premier abord, elle paraît en être totalement différente, et c'est seulement avec des efforts qu'on arrive à l'y rattacher. Elle manque dans le texte pâli, qui, à la vérité, pourrait l'avoir retranchée; mais il est plus probable, il est même presque évident que le texte tibétain l'a ajoutée. Le discours en prose a pour caractère bien certain d'être dégagé de toute explication.

Quelle est donc la valeur de ce discours? Est-ce le texte véritable, dont le discours en vers serait un commentaire et une explication? Ou bien est-ce un résumé, un argument placé en tête du discours versifié (qui serait le véritable sûtra) pour le rendre plus clair et plus saisissable? Nous pensons que la deuxième partie de l'alternative est la plus probable. Le vrai sûtra est le discours en vers. Peut-être à l'origine était-il plus simple, plus bref, et même plus clair. Les développements qu'il aura reçus, en y répandant quelque obscurité, auront fait sentir la nécessité d'un exposé court, bref, résumant les préceptes donnés; de là sera sorti le discours en prose. Considérons donc le discours en vers, qui est le vrai sûtra.

Ce discours devrait être identique dans les deux textes. On admet bien que, dans la partie narrative des sûtras, il y ait des divergences même assez

une allusion directe au fait raconté dans le sûtra, les vers suivent la même idée en l'étendant, et sans la restreindre à un cas spécial. Parfois, cependant, les vers sont la répétition plus ou moins délayée de la prose, et dans ce cas, qui est celui de notre sûtra, le discours en vers est qualifié de second discours succédant au premier : cette indication est toujours donnée par une phrase toute faite et qui revient toujours dans la même circonstance. Je n'en connais pas assez d'exemples pour me livrer sur ce mode d'exposition à une étude générale; je me renferme dans le texte spécial qui nous est soumis.

En quatre phrases exactement semblables entre elles, sauf le changement du sujet, et qui coïncident fort bien dans les deux textes sans qu'elles aient l'apparence d'être traduites les unes des autres, le discours en prose dit simplement qu'il ne faut pas mépriser le *roi*, le *serpent*, le *feu*, le *bhixu*, dans leur jeunesse; le discours en vers reprend exactement le même thème, mais en donnant les raisons de ce précepte, et en montrant que pour le *bhixu* le motif qu'on a de ne pas le mépriser est plus grave encore que pour tous les autres. Ainsi le discours en vers justifie le précepte que le discours en prose avait donné sans autre explication. Il est vrai que le texte tibétain contient une phrase explicative au sujet du *bhixu* : « Pourquoi, dit-il, ne faut-il pas le mépriser? — Parce qu'il deviendra un *arhat* doué d'une grande force et d'une grande puissance surnaturelle. » Mais je n'hésite pas à considérer cette

phrase comme une interpolation; c'est une glose, une phrase de commentaire qui s'est glissée dans le texte. Quoique parfaitement conforme à l'esprit du bouddhisme, cette phrase cadre mal avec l'explication donnée dans les vers; au premier abord, elle paraît en être totalement différente, et c'est seulement avec des efforts qu'on arrive à l'y rattacher. Elle manque dans le texte pâli, qui, à la vérité, pourrait l'avoir retranchée; mais il est plus probable, il est même presque évident que le texte tibétain l'a ajoutée. Le discours en prose a pour caractère bien certain d'être dégagé de toute explication.

Quelle est donc la valeur de ce discours? Est-ce le texte véritable, dont le discours en vers serait un commentaire et une explication? Ou bien est-ce un résumé, un argument placé en tête du discours versifié (qui serait le véritable sûtra) pour le rendre plus clair et plus saisissable? Nous pensons que la deuxième partie de l'alternative est la plus probable. Le vrai sûtra est le discours en vers. Peut-être à l'origine était-il plus simple, plus bref, et même plus clair. Les développements qu'il aura reçus, en y répandant quelque obscurité, auront fait sentir la nécessité d'un exposé court, bref, résumant les préceptes donnés; de là sera sorti le discours en prose. Considérons donc le discours en vers, qui est le vrai sûtra.

Ce discours devrait être identique dans les deux textes. On admet bien que, dans la partie narrative des sûtras, il y ait des divergences même assez

grandes; mais sur la parole du Buddha, il ne saurait y avoir de désaccord; on doit la reproduire à la lettre avec cette exactitude servile dont les traducteurs bouddhistes ont donné de si parfaits modèles. Or, il n'en est rien; nous avons bien des exemples de vers mis dans la bouche du Buddha que des textes différents (pâlis et tibétains) s'accordent à nous présenter dans les mêmes termes; mais nous en connaissons qui présentent de telles différences que l'on ne peut songer à les identifier; c'est-à-dire à en considérer les parties discordantes comme de simples variantes. Nous pourrions, à l'égard des deux textes qui nous occupent, et qui sont de longueur très-inégale, nous borner à constater un nouvel exemple de cette particularité; mais le cas ne nous paraît pas le comporter. Nous croyons, au contraire, pouvoir affirmer et prouver l'identité de nos textes. Les différences qui les distinguent sont plus apparentes que réelles, et nous pensons qu'elles peuvent se ramener toutes à des variétés de lecture et à des divergences d'interprétation.

§ 6. Variantes du discours versifié. — Discussion.

Le texte pâli compte quarante-six padas ou quarts de vers à la mesure de huit syllabes; le texte tibétain en compte cinquante-huit à la mesure ordinaire de sept syllabes. Il y a donc entre les deux textes un écart de douze padas, qui sont en excès dans le tibétain. Quatre padas formant un çloka,

le texte pâli compte onze çlokas et demi et le tibétain quatorze çlokas et demi; aucun d'eux ne renferme donc un nombre exact de çlokas, et la différence entre les deux textes est équivalente à trois çlokas complets. Levons d'abord cette difficulté.

Nos textes peuvent, d'après le sens et même d'après le rhythme, se diviser en cinq stances : la première traitant du roi, la deuxième du serpent, la troisième du feu, la quatrième du *bhixu;* la cinquième est un résumé, une conclusion qui pourrait être supprimée sans inconvénient. Dans chacune des trois premières stances, l'explication se résume en deux çlokas (huit padas); la quatrième se dédouble; un çloka (quatre padas) est employé à décrire certains effets du *feu*, un çloka et demi (six padas) à établir la supériorité du *bhixu* sur le *feu;* la cinquième stance est composée d'un çloka et demi (six padas), mais dans le tibétain elle se réduit à un çloka de quatre padas : c'est le seul point par lequel la distribution diffère dans les deux textes, qui, du reste, sont exactement pareils. Mais il faut tenir compte en plus d'un élément dont nous n'avons pas parlé, un refrain qui se représente dans les deux textes; ce refrain ne prend dans le pâli qu'un demi-çloka (deux padas), et n'est ajouté qu'aux trois premières stances. Le tibétain en fait un çloka complet de quatre padas, et le répète après chaque stance, ce qui fait vingt padas tibétains contre six padas pâlis, c'est-à-dire une différence de quatorze padas, réduite à douze par ce fait que la cinquième

stance compte deux padas de plus en pâli qu'en tibétain : et nous avons ainsi la clef de cette augmentation considérable du texte tibétain, elle se réduit à un demi-çloka, deux padas, qui, multipliés par le nombre des stances, ont donné le chiffre de douze padas ou trois çlokas. Ces deux padas eux-mêmes sont-ils véritablement une adjonction? Non, car nous en retrouvons les éléments dans le pâli; la cinquième stance, qui contient deux padas de, plus que le tibétain, nous en fournit l'équivalent. Ainsi il n'y a rien de ce qui est dans le tibétain qui ne se retrouve dans le pâli, et la différence dans le nombre des vers est purement apparente. La véritable différence des textes se réduit à des variantes; mais elles sont assez nombreuses, et quelques-unes considérables. Il serait trop long d'insister sur chacune d'elles, nous nous arrêterons aux plus importantes.

C'est sur le refrain que portent les plus graves de ces variantes. Pourquoi ce çloka complet en tibétain, et ce demi-çloka en pâli? Pourquoi la persistance du refrain dans le tibétain, tandis que le pâli le supprime une fois, et le dissimule une autre fois? On va voir que cela tient à la nature du sujet et aux vices d'une comparaison forcée, qui est le fondement de ce sûtra.

On y compare le roi, le serpent, le feu, le *bhixu*, pour montrer que tous les quatre sont redoutables, mais que le *bhixu* est le plus puissant. Cependant, si l'on doit se dérober à la vengeance du roi, à la morsure du serpent, à l'action dévorante du feu,

faut-il aussi se dérober à l'influence du *bhixu*, ce libérateur, qui a trouvé la vérité et cherche à la communiquer à d'autres? Non. Il est évident que si l'on assimile le *bhixu* au roi, au serpent, au feu, c'est d'une manière toute relative, et non en général, d'une manière absolue. De là une certaine hésitation dans la manière de présenter cette comparaison; il est manifeste que les deux écoles dont procèdent respectivement nos deux sûtras ont éprouvé cette hésitation, ont été en dissentiment, et ce désaccord se reflète dans leur œuvre.

Les trois premières stances relatives au roi, au serpent, au feu, ont pour refrain en pâli :

Tasmâ tam̃ *parivajjeya*
Proinde illum fugiat
rakkham̃ jîvitam̃ attano
ô curans vitam ipsius.

Le texte (c'est-à-dire le Buddha) recommande donc de *fuir* ces trois fléaux; mais peut-il donner au sujet du *bhixu* un pareil précepte? Évidemment non. Et voilà pourquoi le refrain est supprimé à la quatrième stance pâlie. Si le tibétain le conserve, c'est qu'il y exprime une nuance bien différente. En voici, en effet, la teneur :

De-ltar rań-gi sroń *b*sruń-jiń ||
Sic a suimetipsius vitam protegente,
rań-gi don la lta-vas ni ||
a suimetipsius utilitati consulente quidem

De ni khyad-du mi *gsad* ciṅ ||
Huic quidem non irridendum,
de la legs-par *bag* kyaṅ bya ||
huic probe *cultus* etiam habendus.

Il dit qu'il ne faut pas *s'en rire*, et qu'il faut y *avoir égard*. Le mot *bag* que nous avons ici, construit avec *byed* (faire), est celui qui rend constamment l'expression *appamâda* (sk-*apramâda*) « vigilance » formée de *a* (négatif) + *pramâda* « négligence. » Le terme *appamâda* ne se trouve pas dans le pâli; mais il y est remplacé par un mot qui est l'équivalent certain de *bag-byed* : la cinquième stance pâlie réunit le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, en faisant tous ces termes complément d'un verbe *samâcare*, qui se trouve précisément dans un des padas que nous avons signalés comme reproduisant des éléments du refrain tibétain. En réunissant ces padas que le texte sépare, nous avons :

Tasmâ hi paṇḍito poso ||
Ergo sapiens vir,
Sampassaṁ atthaṁ attano ||
Prospiciens utilitatem ipsius,
sammâ eva samâcare ||
perfecte etiam colat.

Ainsi le pâli, après avoir dit qu'il faut *éviter, fuir* le roi, le serpent, le feu, termine en déclarant qu'il faut *avoir des égards* pour le roi, le serpent, le feu et le *bhixu;* car *samâcare* (*sam* + *â* + *car*) exprime l'idée de « révérer, cultiver, rechercher. » Mais ici le



tibétain présente une variante : à l'expression *bag-bya* du refrain des quatre premières stances, il substitue *spang-bya* « il faut éviter ; » équivalent facilement reconnaissable du pâli *parivajjeyya*, employé dans le refrain des trois premières stances pâlies. L'équivalence de *bag-bya* et de *samâcare* en est rendue plus manifeste; mais on voit en même temps que le pâli et le tibétain ont transposé les termes : l'un dit « fuir, » quand l'autre dit « honorer, » presque « rechercher. » Le tibétain, qui déclare successivement au sujet du roi, du serpent, du feu, du *bhixu*, qu'il faut honorer chacun d'eux, et termine en assurant qu'il faut les fuir en bloc, tombe dans une véritable contradiction, qu'on peut à la vérité atténuer en disant que, s'il y a des motifs de fuir, il y a aussi des motifs de respecter; le pâli, qui dit qu'il faut fuir le roi, le serpent, le feu, ne s'explique pas sur l'attitude à observer envers le *bhixu*, et termine en déclarant qu'il faut « rechercher, honorer » le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, n'échappe pas non plus à la contradiction, quoiqu'il semble avoir fait de grands efforts pour l'éviter, car il cherche à éluder la comparaison; il assimile bien entre eux le roi, le serpent, le feu, mais il n'ose leur assimiler le *bhixu;* il n'établit une relation entre les quatre êtres que dans la dernière stance, et d'une manière assez gauche. Il est évident que la pensée flotte entre ces deux idées « fuir » et « rechercher ; » le lien qui peut les unir est celui-ci : « avoir égard, » qui glisse facilement vers cette autre idée : « avoir des

égards : » l'expression « il ne faut pas dédaigner, il ne faut pas se moquer, » employée et répétée par les deux textes dans le discours en prose, et que le discours en vers a conservée dans le tibétain seul, est peut-être une glose, c'est cependant elle seule qui peut servir de base à la comparaison. La pensée n'est-elle pas en effet celle-ci : Il ne faut pas jouer avec le roi, il ne faut pas jouer avec le serpent, il ne faut pas jouer avec le feu, il ne faut pas jouer avec le *bhixu;* ce sont des êtres trop puissants pour qu'on puisse dire impunément d'eux : ils sont à l'état naissant, ils ne peuvent rien. En observant cette réserve, on pouvait faire une comparaison acceptable. Mais par un travers assez commun, on a trop pressé la comparaison, on l'a exagérée. Le roi, le serpent, le feu sont des fléaux; on n'en peut attendre que du mal, on n'a qu'à s'en garder. Le *bhixu* au contraire, le *bhixu* qui exerce une action aussi puissante, et même plus puissante, est un bienfaiteur, il est bon de le redouter, car il faut le respecter; mais il importe aussi qu'on lui fasse accueil, qu'on le nourrisse, qu'on lui donne le nécessaire. A côté de la crainte, du respect que le *bhixu* doit inspirer, il y a l'amour qui doit attirer vers lui; et c'est le sentiment de cette nuance qui a probablement causé dans les esprits une incertitude et une hésitation dont nous retrouvons la trace dans les variantes de nos textes. Celles qui nous restent à étudier, bien que moins considérables, nous donneront lieu de constater le même fait.



Les vers qui expriment l'action du serpent et celle du feu ont dans le pâli une ressemblance, un parallélisme qui ne se retrouve pas au même degré dans le tibétain, et qu'il importe d'examiner soigneusement.

Le vers pâli pour le serpent est :

So âsajja *damse* bâlam ||
Ille inhærens morderet infantem,
naram nâriñca ekadâ ||
virum fœminamque una;

à quoi le tibétain oppose :

*G*lag*s* *r*ñed-nas ni *g*jon-nus kyań ||
Occasione inventa quidem puer licet
*s*kyes-pa bud-med du-ma zin ||
viros, fœminas multos edit.

Gjon-nus, quoique répondant à *bâlo*, constitue une variante très-grave. Le pâli *bâlam* est complément de *damse* « mordrait » au même titre que *naram*, *nârim*, auxquels il est uni, et sert avec eux à désigner une famille complète. La version tibétaine fait de *bâla* (en supposant qu'il fût dans le texte) un sujet qui désigne le serpent encore jeune, de sorte que *bâlo* (au nominatif) serait le substitut du terme *daharo*, qui exprime communément cette idée dans le sûtra pâli, ou de *kumâra*, que l'on peut supposer avoir existé dans l'original du Kandjour. Pour rendre la pensée du tibétain, le pâli devrait devenir à peu près ceci :

Asajja daṁse bâlo pi ||
Inhærens morderet puer licet
naraṁ nâriñca ekadâ ||
virum fœminamque una.

Le vers en serait-il meilleur ? Nous ne le pensons pas. Il n'y a pas lieu ici de considérer le serpent dans sa jeunesse; et comme l'intention du texte est de dire que le serpent détruit les familles, il faut bien joindre les enfants aux parents. Le texte pâli nous paraît donc exprimer la pensée du texte primitif, qui doit être altérée dans le tibétain. Mais l'examen du vers relatif au feu nous amènera à une conclusion opposée.

Le vers pâli pour le feu est :

So âsajja *dahe* bâlaṁ ||
Ille inhærens ureret puerum,
naraṁ nâriñca ekadâ ||
virum fœminamque una.

Ce vers est identique au précédent; la substitution de *dahe* à *daṁse* en fait toute la différence. Le serpent mord, le feu brûle, tous les deux la même chose. Assurément, cela est admissible; mais voyons l'expression parallèle. Le vers tibétain

Me lce 'var-vas myur-var ni ||
Ignis, flamma excita, rapide quidem
groṅ daṅ groṅ khyer sreg-byed-pa ||
vicum et urbem magnam comburit

suppose une leçon bien différente. D'abord *gjon-nu* (jeune homme, enfant) a disparu. Pourquoi ? Est-ce

parce que le tibétain ne parle pas d'homme ni de femme? Mais, plus haut, quand il en parlait, il ne leur a pas associé les enfants. On ne peut donc croire que la variante du deuxième pada ait eu une influence quelconque sur celle du premier. Est-ce parce que le tibétain, avec une sorte de délicatesse d'expression remarquable et presque inattendue, ne donne jamais au feu la qualification de *gjon-nu*, tandis que le pâli lui donne sans hésitation celle de *daharo*? Non, car le tibétain peut toujours exprimer la nuance à l'aide de *chuṅ-ga* « petit » qu'il emploie dans cette circonstance. Si donc le tibétain n'emploie pas *gjon-nu* dans le cas présent, nous pouvons en conclure qu'il l'a employé à tort dans le précédent; car ce terme n'était pas plus nécessaire là qu'ici. L'expression *myur-var* « rapidement » qui lui est substituée, et qui pourrait répondre aux termes pâlis *sigghaṃ*, *khippaṃ*, *târitaṃ*, *âsu*, n'est pas assurément fort expressive, ni surtout indispensable; elle est cependant assez à sa place, et, tout considéré, la version tibétaine nous paraît beaucoup plus heureuse, non-seulement que celle de la stance précédente, mais même que le texte pâli correspondant, surtout si l'on a égard au pada suivant. Dans ce pada, au lieu de « homme, femme, » la version tibétaine dit : « village et ville; » ce serait en pâli *gâmaṃ nagariñca*. Doit-on penser ici à une confusion qui aurait été faite entre *nara* (homme), *nâgara* (ville); *nârî* (femme), *nâgarî* (ville)? Cela ne serait pas impossible, car s'il a existé une confusion, elle a dû plutôt

avoir eu pour effet de faire ressembler que de faire différer les deux propositions. Or, pourquoi le feu et le serpent devraient-ils produire les mêmes effets? La version tibétaine, qui nous montre le serpent dévorant des familles, et le feu consumant les villes et les villages, n'est-elle pas plus dans la vérité que la version pâlie, qui nous montre le serpent mordant et le feu brûlant hommes, femmes et enfants? L'expression pâlie doit donc être fautive; je la corrigerais volontiers à l'aide du texte tibétain, et, tandis que je conserverais les padas relatifs au serpent, je changerais ceux qui concernent le feu à peu près de cette manière :

So âsajja hi tûritam
Hic inhærens enim rapide
gâmam nagarîñca dahe
vicum urbemque ureret.

Mais cette leçon ainsi corrigée est-elle la bonne, la vraie? Je ne le pense pas, et je crois qu'aucune leçon ne reproduit le texte primitif. Toutes les deux doivent être corrompues, car il n'y a pas de suite dans les idées, et les trois premières stances se rattachent mal à la quatrième. Que dit cette quatrième? Qu'une forêt consumée par le feu repousse, tandis qu'un homme saisi par le *bhixu* ne se reproduit pas. Comment relier cette idée avec la proposition qui nous montre le feu brûlant des villes et des villages? Pour établir un rapport entre les diverses parties, la stance sur le feu devait parler de

l'incendie d'une forêt; ce qui amène par une transition toute naturelle la stance suivante : je proposerais donc pour ce vers une nouvelle leçon qui serait :

So hi âsajja târitam
Hic enim inhærens rapide
rukkham araññañca dahe
arborem sylvamque ureret.

Si cette leçon est là vraie, elle n'a pu se perdre que par l'influence des autres stances : ainsi, le serpent détruisant les familles, on aura cherché à faire produire au feu le même effet, d'autant plus que pareille puissance est attribuée au *bhixu* et que la destruction de la famille par le célibat est au fond de la pensée du texte. C'est ce besoin de faire rentrer les différents termes de la comparaison les uns dans les autres qui est la cause évidente de ces divergences. Essayons donc de nous rendre compte de cette comparaison:

§ 7. De la comparaison qui constitue ce sûtra.

Le roi, le serpent, le feu et le *bhixu* (ou le brahmane) sont des objets que l'on rapproche tout naturellement dans l'Inde. Je ne serais pas étonné qu'une comparaison de ce genre se trouvât dans les écrits brahmaniques, et une telle rencontre ne serait pas un argument contre l'authenticité de notre sûtra. D'abord, les brahmanes ont quelquefois copié les bouddhistes, et ensuite l'adoption des

idées brahmaniques avec les modifications nécessaires est tout à fait dans le génie, dans les habitudes, et probablement dans la politique du bouddhisme.

De ces quatre termes, le feu est sans contredit le principal, il est le terme naturel de comparaison pour tout être auquel on veut attribuer une grande énergie, comme nous allons le montrer.

Prenons le roi. Que dit de lui la loi indienne ?

Pour aider le roi dans ses fonctions, le seigneur produisit dès le principe le châtiment (*daṇḍa*)...

« On ne doit pas mépriser un monarque, même encore dans l'enfance, en se disant : « c'est un simple mortel, » car c'est une grande divinité qui réside sous cette forme humaine.

« Le feu ne brûle que l'homme qui s'en approche imprudemment, mais le feu (du courroux) d'un roi consume toute une famille avec ses troupeaux et tous ses autres biens [1]. »

On reconnaît ici la pensée inspiratrice de la stance première de notre sûtra ; mais il faut surtout noter l'expression d'une idée qui manque dans cette stance, et qui, cependant, y avait sa place marquée, c'est que le roi détruit les familles. Si le pâli l'avait accueillie, toutes les stances attribueraient aux quatre personnages la même puissance, celle de détruire les familles [2]. Seulement il résulterait de

[1] Manu, VII, 14, 8, 9. — Voir aussi IX, 310.

[2] On comprendrait que le même effet fût attribué aux quatre classes de personnages comparés dans le sûtra. Cette uniformité n'existant pas, il n'y a pas de raison pour qu'elle existe partiellement pour quelques-uns seulement; et dès lors chacun doit être représenté comme produisant un effet particulier.

cet accord que le *bhixu* serait le moins puissant ou le moins terrible des quatre. Peut-être aussi cette exaltation de la puissance royale était-elle dangereuse. Mais toujours ce qui n'est pas exprimé est sous-entendu; et les effets de la colère d'un roi, pour être atténués dans l'expression, n'en sont pas moins bien établis.

Le roi brûle comme le feu; mais le brahmane, n'est-il pas dit de lui qu'il est le créateur, le maître du feu, capable de créer les mondes? (Manu, IX, 314-315.)

« Instruit ou ignorant, un brahmane est une divinité puissante, de même que le feu, consacré ou non consacré, est une puissante divinité[1]. »

Et l'on pourrait trouver bien d'autres déclarations semblables à celles-ci. Ainsi le roi et le brahmane sont aussi redoutables que le feu. Quant aux serpents, je n'ai pas sous la main des exemples de leur assimilation au feu, au moins dans le brahmanisme, car dans le bouddhisme elle est fréquente. Les serpents domptés par le Buddha le combattent toujours par la fumée, par le feu; et cependant ce sont des serpents d'eau (Nâga). L'un de ces êtres cités dans le Divya-avadâna s'appelle Agnimukha (bouche [*ou* visage] de feu). Aussi ne devons-nous pas être étonnés de voir nos textes employer les mêmes expressions pour caractériser l'action du serpent et celle du feu. Il est évident que le feu, principal objet

[1] Manu, IX, 317.

de l'adoration des Âryas, est la grande énergie à laquelle on rapporte toutes les autres, le type absolu, le parangon de la puissance, l'emblème le plus parfait de ce qu'il faut craindre et respecter.

Pour revenir à notre sûtra, remarquons que la comparaison est établie essentiellement entre le *feu* et le *bhixu*, en vue de montrer la supériorité du *bhixu* sur le *feu;* et elle ne l'est pas d'une manière générale : le feu y est considéré d'un point de vue spécial, dans le phénomène grandiose que les Indiens décrivent si souvent, et qui est sans doute la manifestation la plus terrible de son activité et de sa puissance, celui de l'incendie des forêts. Les forêts sont ici tacitement comparées à l'humanité, de même que Homère compare ouvertement les plantes aux générations humaines :

Οἵηπερ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ἀνδρῶν.

Quand le feu a passé sur une forêt, elle repousse avec le temps; quand le *bhixu* a marqué de son sceau un homme, rien ne peut plus naître de cet homme, la génération est arrêtée dans sa source. Les brahmanes se vantaient d'égaler la puissance du feu; le Buddha, se fondant sur une pratique honnie des brahmanes, le célibat, établit sa supériorité et celle de ses moines sur le feu lui-même. Ne semble-t-il pas que, auprès de ce fait, affirmé dans la quatrième stance de notre sûtra, les autres stances soient faibles, secondaires, et apparaissent comme de véritables annexes. On serait peut-être fondé à



soutenir que le sûtra se réduisit d'abord à cette quatrième stance, c'est-à-dire à une simple comparaison du *bhixu* avec le *feu* ravageant une forêt, et que les stances sur le roi et le serpent auraient été ajoutées ultérieurement. N'avons-nous pas, en effet, noté que les trois premières stances cadrent mal avec la quatrième? N'avons-nous pas dû proposer une leçon nouvelle pour les relier avec cette stance? N'avons-nous pas cru remarquer dans les variantes du texte des indices nombreux de cette inconsistance, d'une sorte d'incohérence, de rapports mal saisis, ou mal exprimés, trop complexes? L'explication de la formation successive du texte par un noyau qui serait la quatrième stance, et autour duquel seraient venues se grouper peu à peu ou en bloc, dans une seconde période, les trois premières et la cinquième, rendrait peut-être assez naturellement compte de la divergence des textes. Mais il est très-difficile d'établir cette période de formation graduelle, quoique les modifications que le texte primitif a subies soient visibles ou se laissent aisément deviner.

En effet, ces textes ne nous permettent pas de poser la question pour eux autrement que pour les autres qui sont dans le même cas. Ils ne dérivent pas l'un de l'autre, ils sont parfaitement indépendants l'un de l'autre, et parallèles entre eux. On ne peut les faire remonter au delà de la séparation des écoles à laquelle ils sont nécessairement postérieurs. Quant à leur âge relatif, il peut varier selon l'école particulière à laquelle chacun d'eux appar-

tient. Le texte primitif dont ils supposent l'existence ne peut être que celui qui avait cours avant la séparation des écoles; il est perdu sans retour, car il n'aurait pu se conserver que par le maintien de l'unité de la confrérie. Or ce texte unique ne différait pas essentiellement de ceux qui sont venus jusqu'à nous; la comparaison des quatre termes y existait déjà. Si donc cette comparaison quadruple s'est formée lentement, par accumulation, ce travail nous transporte dans un temps qui échappe à peu près complétement à nos investigations. Comment pourrions-nous espérer de remonter, avec l'aide des documents incomplets laissés par les diverses écoles, jusqu'à cet âge d'or peut-être fabuleux du bouddhisme, dans lequel tous les bouddhistes parlaient comme un seul homme, d'une seule voix (*ekavâdo*), et ignoraient encore ce fléau inévitable de toutes les religions : la division, le schisme?

Je résume ainsi la conclusion de cette étude :

Le fait raconté par nos sûtras (la conversion de Prasenajit) peut être accepté avec confiance comme un des mieux établis de la vie du Buddha, et se place au commencement de la carrière de ce personnage, lors de son premier voyage à Çrâvastî et de la donation qui lui fut faite de Jetavana. On ne peut préciser si ce fut avant ou après son voyage à Kapilavastu; mais ce fut certainement dans un temps très-rapproché de ce voyage.

La partie en prose n'est, ni de même date, ni de même importance que la partie versifiée; elle a la

valeur d'un commentaire. Elle a donc pu se développer plus librement, et le texte en a été débattu plus vivement entre les écoles, ou débattu avec moins de scrupule pour la conservation des termes originaux ou prétendus tels.

Le discours en vers est le véritable sûtra; il a dû passer par des phases diverses. Réduit originairement à une comparaison à deux termes, le *feu* et le *bhixu*, il se serait accru par l'adjonction successive ou simultanée de deux termes nouveaux, le serpent et le roi. Cette augmentation ne peut être postérieure à la constitution générale des deux textes ni à la division des écoles.

Ce sûtra est un de ceux qui ont le plus divisé les interprètes. Aucune question dogmatique ou disciplinaire ne paraît avoir été la cause de ces dissentiments; ils portent uniquement sur l'interprétation, et, pour ainsi dire, sur la rédaction du texte.

Le texte pâli représente la version de l'école des Mahâsanghikas, le texte tibétain, celle des Sthaviras. J'ai déjà fait mes réserves sur cette attribution des textes aux deux écoles fondamentales, je ne la donne pas comme certaine et définitive.

Comme ces deux écoles se sont divisées et subdivisées, en sorte qu'il finit par y en avoir dix-huit, réparties en quatre grands groupes, procédant de la division primitive, le nombre des textes ou des rédactions d'un même texte pourrait être sinon de dix-huit, au moins de quatre. Des recherches ultérieures nous apprendront seules si cette forme

quadruple a existé, ou s'il y a lieu de croire que les deux textes exigés par le premier schisme ont suffi à toutes les écoles formées dans la suite.

§ 8. Jâtaka sur l'incendie d'une forêt.

Des lignes qui précèdent on doit conclure que l'étude du *Dahara-sûtra* pourra prendre de l'extension par la découverte éventuelle de versions distinctes du même texte. Il y a aussi des textes qui, sans être des variantes de celui-ci, pourraient en être rapprochés avec intérêt. Tel est, par exemple, le vers 382 du Dhammapada :

Yo have daharo bhikkhu yuñjati Buddhasâsane
So imaṁ lokaṁ pabhâseti abbhâ mutto va candimâ,

que Fausboll rend ainsi :

Qui utique juvenis bhikkhus applicat se ad Buddhæ præcepta,
Is hunc mundum collustrat nube liberata velut luna.

Cette idée, que le jeune *bhixu* éclaire le monde, ne tient que par un lien assez lâche à notre sujet; elle s'y rattache cependant, et le commentaire de ce vers mériterait d'être étudié, comme aussi celui du vers 167, relatif à un jeune *bhixu* (aññatara-dahara-bhikkhu). Nous pourrons peut-être nous occuper une autre fois de ces textes et de quelques autres sur le même thème. Limité par l'espace, nous nous bornerons aujourd'hui à donner un jâtaka assez court, qui reproduit tout un hémistiche du *Dahara-*



sûtra et repose sur la donnée si curieuse de l'incendie des forêts.

C'est en songeant à l'incendie que Burnouf avait eu des doutes sur la lecture *dahara* « jeune homme » qu'il avait pensé pouvoir être une faute pour *dahra* « incendie ». Dans une note supplémentaire (*Introduction à l'hist. du buddh. ind.* p. 628), il complète sa pensée sur ce point, et le sûtra Aggikkhandhopama, qu'il signale à l'attention, contient peut-être des révélations curieuses. En ce qui concerne le doute de Burnouf sur la véritable lecture du terme en question, les observations de l'illustre indianiste tombent devant les résultats acquis; mais n'est-il pas remarquable que le sûtra dont le titre lui paraissait incertain parle précisément d'incendie, et que l'incendie y joue même un rôle important? On dirait que, sans l'avoir lu, il en avait en quelque sorte deviné le contenu; ce savant avait l'intuition du vrai. On pourrait même aller jusqu'à admettre que la confusion supposée par Burnouf ait existé réellement; ce serait un moyen d'expliquer dans le titre du sûtra tibétain le remplacement de *Dahara* par *Kumâra*, qui convient moins bien, mais qui ne prête pas à l'équivoque. Du reste, ce n'est encore là qu'une hypothèse.

L'incendie des forêts par le feu, et sans doute aussi celui des âmes par la passion, doivent revenir souvent dans les écrits bouddhiques. Nous ne pouvons avoir la prétention de traiter ici ce nouveau sujet; mais comme le jâtaka 345 (*catukka-nipâta*,

V, 5) commence par le seizième hémistiche des vers du *Dahara-sûtra*, la reproduction de ce jâtaka nous paraît un complément tout naturel de l'étude que nous venons de faire. Nous en donnons la traduction d'après le texte pâli et birman de la collection des commentaires du Jâtaka qui est à la Bibliothèque nationale. Ce document se compose d'un *récit* dans lequel sont encadrées les stances du *texte*, accompagnées d'un *commentaire* grammatical et explicatif. Le récit est double; il comprend : 1° un récit du temps présent (*paccuppanna-vatthu*), c'est-à-dire du temps de Çâkyamuni; 2° un récit du temps passé (*atîtuvatthu*) : c'est l'économie habituelle des jâtakas. Les deux récits et le commentaire des stances sont compris sous le nom général de *commentaire* (*atthakathâ-atthavaṇṇanâ*); les stances sont le *texte* (pâli) du jâtaka. Ces explications préliminaires données, nous faisons suivre la traduction du jâtaka 345. Nous rendons matériellement perceptibles à l'œil les portions dont nous venons de distinguer la nature.

RÂJAKUMBHA-JÂTAKA.

« Si la forêt venait à être brûlée par le feu, etc. » : Ceci est le Râjakumbha-jâtaka que le maître résidant à Jetavana prononça à l'occasion d'un bhixu paresseux.

RÉCIT DU TEMPS PRÉSENT.

C'était un fils de famille habitant Çrâvastî, qui avait donné son cœur à la doctrine et s'était fait initier; malgré cela, il était paresseux, il demeurait étranger aux démonstra-

tions, aux questions, aux exercices de mémoire, aux expositions et aux analyses; il était absorbé par des préoccupations (désirs voluptueux, etc.) : assis, debout, dans toutes les positions, il était toujours de même.

Prenant pour sujet du débat cette nature paresseuse, les bhixus commencèrent à discourir sur ce point dans l'assemblée de la loi : Très-chers (disaient-ils), le bhixu un tel, après s'être fait initier à un enseignement libérateur tel (que le nôtre), est paresseux, indolent, absorbé par des préoccupations (déréglées) : rien ne le fait sortir de cet état. — C'est ainsi qu'ils parlèrent.

Le maître, étant arrivé, fit cette question : Bhixus, pour quel entretien êtes-vous maintenant en séance ? — Pour tel et tel, fut-il répondu. — Bhixus (reprit le maître), ce n'est pas seulement d'aujourd'hui : autrefois déjà ce (bhixu) était un paresseux. — Là-dessus, il raconta (une histoire) du passé :

RÉCIT DU TEMPS PASSÉ.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva occupait le poste de (premier) ministre. Le roi de Bénarès était d'un naturel paresseux. — Je réveillerai le roi, dit le Bodhisattva, et il se mit à préparer une comparaison.

Un jour donc, le roi s'était rendu au jardin public, entouré de la troupe de ses ministres. Tout en se promenant, il vit un paresseux, nommé Râjakumbha, si paresseux que, en marchant tout un jour, il n'avançait pas plus d'un ou deux doigts. Le roi, l'ayant vu, questionna le Bodhisattva : Quel est le nom de celui-ci ? — Le Mahâsattva reprit : Son nom est Râjakumbha, il est tellement paresseux que, en marchant tout un jour, il avance juste d'un ou deux doigts. — L'interpellant aussitôt : Eh ! Râjakumbha, que feriez-vous avec votre démarche si lente, dans le cas où un feu de forêt éclaterait dans le bois ? — Puis, ayant dit cela, il prononça la première stance :

STANCE I.

Si la forêt venait à être brûlée par le feu, le purificateur à la trace noire [1],

Comment ferais-tu, traînard, avec cette démarche lente?

COMMENTAIRE.

«Le feu, etc.» — (Ces mots:) purificateur, à la trace noire (*pâvako, kaṇhavattani*), sont des appellations diverses du feu. — «Traînard» (*pacalaka*) : c'est un nom qu'il lui donne; car cet homme marche en bronchant à chaque pas, il vacille sans cesse, aussi l'appelle-t-il «traînard.» — «Avec cette démarche lente,» avec cette force pesante (*dandhaparakkamo* = *garuviriyo*).

Râjakumbha, l'ayant entendu, dit la deuxième stance :

STANCE II.

Nombreuses sont les coupes d'arbres, nombreuses aussi les crevasses du sol,

Si nous ne pouvons les atteindre, notre perte est assurée.

COMMENTAIRE.

Le sens est: savant (*ou* seigneur!), il n'y a pas pour nous de moyen d'échapper d'ici complétement; cependant, dans cette forêt, il y a plusieurs éclaircies d'arbres et plusieurs crevasses dans le terrain. Si nous ne parvenons pas à les atteindre, notre perte est assurée, c'est-à-dire, c'est pour nous la mort. — Tel est le sens.

Le Bodhisattva, l'ayant entendu, repartit par ces deux stances :

STANCES III ET IV.

Celui qui se presse quand il faut aller doucement et s'attarde quand il faut aller vite,

[1] Cet hémistiche, qui est le commencement du texte de ce jâtaka, est aussi celui de la septième stance du *Dahara-sûtra* pâli.



Est comme celui qui marcherait sur une fragile feuille (de palmier), il brise son propre bonheur.

Celui qui va lentement quand rien ne presse, et se hâte quand il faut se hâter,

Celui-là est comme la lune qui divise la nuit, il atteint le but poursuivi.

COMMENTAIRE.

1. « Quand il faut aller doucement. » — Quand il s'agit de tels et tels actes qui doivent être faits doucement, il se presse, il fait ces actes avec promptitude; et alors, de même qu'un homme fort, marchant sur une fragile feuille de palmier, la briserait et la réduirait sur la place même en morceaux et en miettes, ainsi il détruit sa propre prospérité.

2. « Celui qui va lentement; » il mène avec lenteur les affaires qui doivent être traitées lentement; il pratique la lenteur. — « Il se hâte; » en toute hâte, en toute hâte il fait les affaires comme s'il était pressé. De même que la lune divise la nuit lorsque cet astre brillant éclaire l'atmosphère pendant la quinzaine lumineuse, en marque la séparation d'avec la quinzaine obscure, et se complète de jour en jour, ainsi s'achève le dessein de cet homme. — Voilà ce qui est dit.

Le roi, après avoir entendu la parole du Bodhisattva, ne fut plus d'une nature paresseuse, à partir de ce moment.

Le maître, ayant fini cet exposé de la loi, fit l'application du jâtaka : le Râjakumbha d'alors était ce *bhixu* paresseux, le ministre savant (*ou* sage), c'était moi.

Lorsque ce jâtaka attira mon attention par son début identique à un vers du *Dahara-sûtra* pâli, je m'attendais, je l'avoue, à une plus grande ressemblance entre les deux textes. Quoique le résultat n'ait pas répondu à mes prévisions, j'ai cru ne devoir pas supprimer cet élément de comparaison. Le

Dahara-sûtra et le *Râjakumbha-jâtaka* n'ont rien de commun par le fond des idées; il n'en est peut-être que plus intéressant de les voir emprunter les mêmes arguments, les mêmes notions, invoquer les mêmes phénomènes naturels. Dans l'un comme dans l'autre, l'action redoutable du feu, l'incendie d'une forêt, la mention du palmier viennent servir à la démonstration. Il ne faut pas craindre de rapprocher des textes, même quand ils traitent de sujets différents, si d'ailleurs certaines analogies les réunissent.

TEXTES.

J'ai publié, par l'autographie, le texte tibétain du *Kumarâ dṛṣṭhânta-sûtra* et le texte pâli du *Dahara-sûtra* (en caractères birmans), en regard l'un de l'autre[1]. Je me permets d'y renvoyer le lecteur. Cependant, désireux de fournir tous les moyens de contrôle, je crois devoir reproduire au moins les textes pâlis, en sacrifiant le tibétain. Je donne donc le *Dahara-sûtra* d'après le *Saṃyutta-nikâya* (collection Bigandet) et le *Râjakumbha-jâtaka* d'après le commentaire pâli-birman (collection Phayre).

Relativement à ce dernier texte, j'ai quelques observations à présenter. La Bibliothèque a deux exemplaires du *texte* des Jâtakas (Bigandet, Grimblot); du commentaire, elle n'en a pas qui soit en pâli pur : le seul qu'elle possède est pâli-birman; chaque mot pâli y est suivi de son équivalent bir-

[1] Textes tirés du *Kandjour*, 9e livraison. Paris, 1869.

man. Il en résulte que l'arrangement naturel et primitif des mots pâlis n'est pas toujours respecté, quoique rien ne manque. Force nous est de donner les mots dans l'ordre que le manuscrit leur assigne, sans pouvoir garantir cet ordre. Toutes les fois qu'il est possible de rétablir avec certitude l'ordre véritable, nous le faisons : c'est ce qui est arrivé pour un paragraphe très-souvent répété, et que nous avons retrouvé dans des fragments tout pâlis. Ce qui vient d'être expliqué doit s'entendre seulement du récit et du commentaire proprement dit. Car, pour les stances, nous avons les textes, et d'ailleurs le commentaire les reproduit à part, telles qu'elles sont, sans mélange de birman, et en fournissant quelquefois d'utiles variantes. Après avoir reproduit chaque stance en pâli, il la répète en mot à mot pâli-birman, sans souci de l'ordre des mots, mais avec des appendices grammaticaux dont il est bon de tenir compte; nous donnons en note ces « disjecti membra poetæ. » On trouvera aussi dans les notes quelques gloses ou phrases de commentaire intercalées dans le récit. Quant au commentaire proprement dit, il est imprimé en caractères plus fins, les mots interprétés étant en italiques. Les stances (qui constituent le texte) sont en caractères plus gros.

DAHARA-SUTTAM.

Evaṁ me sutaṁ ekaṁ samayaṁ Bhagavâ Sâvatthiyaṁ viharati Jetavane Anâthapiṇḍikassa ârâme || ||

Atha kho râjâ Passenadî-kōsalo yena Bhagavâ tenupasaṅ-

kami || upasankamitvâ Bhagavatâ saddhiṁ sammodi || sammodaniyaṁ kathaṁ sâraṇiyaṁ vitisâretvâ ekaṁ antaṁ nisidî || ekaṁ antaṁ nisinno kho râjâ Passenadi-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca || Bhavaṁ pi nu[1] Gotamo anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti paṭijânâtîti || ||

Yaṁ hi taṁ Mahârâja sammâvadamâno vaddeya anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti || mamantaṁ sammâvadamâno vadeyya || ahaṁ hi Mahârâjâ anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti || ||

Ye pi te bho Gotama samaṇabrahmaṇâ sanghino gaṇino gaṇâcariyâ ñâtâ yasassino titthakarâ sâdhu sammatâ bahujanassa || seyyathidaṁ Purano Kassapo || Makkhali Gosalo || Nigaṇṭho Ñâṭaputto || Sanjayo[2] Belaṭṭhaputto || Pakuddho Kaccâyano || Ajito Kesakambalo || te pi mayâ anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambudho ti paṭijânâthâti puṭṭhâ samânâ[3] anuttaraṁ sammâsambodhiṁ abhisambuddho ti na paṭijânanti || || kiṁ pana bhavaṁ Gotamo daharo ceva jâtiyâ navo ca pabbajâyâti || ||

Cattâro kho Maharâja daharâti na uññâtabbâ daharâti na paribhotabbâ || katame cattâro ||

Khattiyo kho Mahârâja daharo ti na uññâtabbo daharo ti na paribhotabbo ||

Urago kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ||
Aggi kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ||
Bhikkhu kho Mahârâja daharo ti ° ° na paribhotabbo ||

Ime kho Mahârâja cattâro daharâ ti na uññâtabbâ daharâ ti na paribhotabbâ ti || ||

Idaṁ avoca Bhagavâ || idam vatvâna Sugatâ (*sic*) atha paraṁ etad avoca Satthâ || ||

I, 1, 2.

Khattiyaṁ jâtisampannaṁ ||
abhijâtam yasassinaṁ || ||

[1] Le ms. porte : *no*.
[2] Le ms. porte · Sancayo.
[3] Le ms. porte puṭṭhasamânâ.

Daharo ti nâvajâneyya ||
na nam̃ paribhave naro || ||
Ṭhânañhi so manussinno ||
rajjam̃ laddhâna khattiyo ||
So kuddho râjadaṇḍena ||
tasmim̃ pakkamate bhusam̃ || ||
Tasmâ tam̃ parivajjeyya ||
rakkham̃ jîvitam attano || ||

II, 3, 4.

Gâme vâ yadi vâraññe ||
yattha passe *Bhujaṅgamam̃* || ||
Daharo ti nâvajâneyya ||
na nam̃ paribhave naro || ||
Uccâvacehi vaṇṇehi ||
urago carati tejasi ||
so âssajja ḍam̃se bâlam̃ ||
naram̃ nâriñca ekadâ [1] || ||
Tasmâ tam̃ parivajjeyya ||
rakkham̃ jîvitam̃ attano || ||

III, 5, 6.

Pahuta [2]-bhakkham̃ jâlinam̃ ||
Pâvakam̃ kaṇhavattinam̃ || ||
Daharo ti nâvajâneyya ||
na nam̃ paribhave naro || ||
Laddhâ hi so upâdânam̃ ||
mahâ hutvâna pâvako ||

[1] La leçon reproduite par le tibétain suppose un texte tel que :

Asajja dam̃se bâlo pi || naram̃ nârinca ekadâ ||

(Voir ci-dessus, p. 344).

[2] Le ms. porte : Bahutam̃ bhakkham̃ °; on pourrait lire encore *bahulam̃* ou *bahukam̃*.

so âsajja dahe bâlaṁ ||
naraṁ nâriñca ekadâ [1] || ||
Tasmâ taṁ parivajjeyya ||
rakkhaṁ jîvitaṁ attano || ||

IV, 7, 8.

Vanaṁ yadâggi [2] dahati ||
pâvako kaṇhavattanî || ||
Jâyanti tattha pârohâ ||
ahorattânaṁ accaye || ||
Yañ ca kho sîlasampanno ||
Bhikkhu dahati tejasâ || ||
Na tassa puttâ pasavâ ||
dâyâdâ vindare dhanaṁ || ||
Anapaccâ adâyâdâ ||
tâlavatthu bhavanti te || ||

V, 9.

Tasmâ hi paṇḍito poso ||
sampassaṁ atthaṁ attano || ||

[1] La traduction tibétaine pour cet hémistiche correspondrait à cette leçon :

So âsajja hi taritaṁ || gâmaṁ nagariñca dahe

mais en cherchant à remonter au texte primitif, on peut conjecturer :

So âsajja hi taritaṁ || rukkham araññañca dahe ||

(Voir ci-dessus, p. 346 et 347).

[2] Le texte du *Saṁyutta-nikâya* est fautif; il porte : « Vanaggi... », il manque deux lettres; les manuscrits du texte du Jâtaka ont « vanam *yad* aggi dahati... : sylva quam ignis urit... » Le manuscrit pâli-birman donne la même leçon pour le texte; mais le commentaire explique par : « Vanam *yadâ* aggi dahati... : sylvam quum (*ou* si) ignis urit... « Cette leçon convient mieux à la construction de la phrase dans les deux textes, et nous l'adoptons.

Bhujangamaṁ Pâvakañca ||
Khattiyañca yasassinaṁ || ||
Bhikkhuñca sîlasampannam ||
sammâ deva[1] samâcare ti || ||

Evaṁ vutte râjâ Passenadî-kosalo Bhagavantaṁ etad avoca || Abhikkantam bhante abhikkantaṁ bhante || || Seyyathâpi bhante nikujjitaṁ vâ ukkujjeyya || paṭicchannaṁ vâ vivareyya || mûḷhassa vâ maggaṁ âcikkheyya || andhakâre vâ telapajjotaṁ dhâreyya cakkhumanto rûpani dakkhanti || evaṁ eva Bhagavato anekapariyâyena dhammo pakâsito || || Esâhaṁ bhante Bhagavantaṁ saraṇaṁ gacchâmi Dhammañca Bhikkhusanghañca || Upâsakaṁ maṁ bhante Bhagavâ dhâretu ajjatagge pâṇupetaṁ saraṇaṁ gatanti || ||

JATAKA 345.

(CATUKKA-NIPÂTA, V, 5.)

VANAM YADÂGGI DAHATÎ ti idaṁ Râjakhumbha jâtakaṁ satthâ Jetavane viharanto ekaṁ alasaṁ bhikkhuṁ ârabbha kathesi || ||

(PACCUPPANNA-VATTHU.)

So kira[2] Sâvatthivâsî kulaputto sâsane uraṁ datvâ pabbajitvâ pi alaso ahosi uddesa-paripucchâ-yonisomanasikâra-vatta-pativattâdîni-paribahiro nivaranâbhibhûto[3] nisinna ṭhânâdîsu tathâ eva hoti || ||

Tassa taṁ alasiyabhâvaṁ ârabbha Bhikkhû dhammasabhâyaṁ kathaṁ samuṭṭhâpesuṁ || Âvuso asuko nâma bhikkhu evarûpe niyyânikasâsane pabbajitvâ alasiyo kusîto nivaraṇâbhibhûto viharatîti samuṭṭhâpesuṁ || ||

[1] Le manuscrit porte : *Sammadeva*, que je corrige en *Sammâ deva* (ou *Sammâ eva*). C'est pour rendre *deva* que j'ai mis dans la traduction : ô Majesté. (Voir p. 313.)

[2] Kîra vâ (com.), c'est-à-dire qu'on peut écrire kira ou kîra.

[3] Nivaraṇâvuto ti kâmacchandâdîhi nivaraṇehi âvuto. (Glose.)

V, 5) commence par le seizième hémistiche des vers du *Dahara-sûtra*, la reproduction de ce jâtaka nous paraît un complément tout naturel de l'étude que nous venons de faire. Nous en donnons la traduction d'après le texte pâli et birman de la collection des commentaires du Jâtaka qui est à la Bibliothèque nationale. Ce document se compose d'un *récit* dans lequel sont encadrées les stances du *texte*, accompagnées d'un *commentaire* grammatical et explicatif. Le récit est double; il comprend : 1° un récit du temps présent (*paccuppanna-vatthu*), c'est-à-dire du temps de Çâkyamuni; 2° un récit du temps passé (*atîtuvatthu*) : c'est l'économie habituelle des jâtakas. Les deux récits et le commentaire des stances sont compris sous le nom général de *commentaire* (*atthakathâ-atthavaṇṇanâ*); les stances sont le *texte* (pâli) du jâtaka. Ces explications préliminaires données, nous faisons suivre la traduction du jâtaka 345. Nous rendons matériellement perceptibles à l'œil les portions dont nous venons de distinguer la nature.

RÂJAKUMBHA-JÂTAKA.

« Si la forêt venait à être brûlée par le feu, etc. » : Ceci est le Râjakumbha-jâtaka que le maître résidant à Jetavana prononça à l'occasion d'un bhixu paresseux.

RÉCIT DU TEMPS PRÉSENT.

C'était un fils de famille habitant Çrâvastî, qui avait donné son cœur à la doctrine et s'était fait initier; malgré cela, il était paresseux, il demeurait étranger aux démonstra-

tions, aux questions, aux exercices de mémoire, aux expositions et aux analyses; il était absorbé par des préoccupations (désirs voluptueux, etc.) : assis, debout, dans toutes les positions, il était toujours de même.

Prenant pour sujet du débat cette nature paresseuse, les bhixus commencèrent à discourir sur ce point dans l'assemblée de la loi : Très-chers (disaient-ils), le bhixu un tel, après s'être fait initier à un enseignement libérateur tel (que le nôtre), est paresseux, indolent, absorbé par des préoccupations (déréglées) : rien ne le fait sortir de cet état. — C'est ainsi qu'ils parlèrent.

Le maître, étant arrivé, fit cette question : Bhixus, pour quel entretien êtes-vous maintenant en séance ? — Pour tel et tel, fut-il répondu. — Bhixus (reprit le maître), ce n'est pas seulement d'aujourd'hui : autrefois déjà ce (bhixu) était un paresseux. — Là-dessus, il raconta (une histoire) du passé :

RÉCIT DU TEMPS PASSÉ.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva occupait le poste de (premier) ministre. Le roi de Bénarès était d'un naturel paresseux. — Je réveillerai le roi, dit le Bodhisattva, et il se mit à préparer une comparaison.

Un jour donc, le roi s'était rendu au jardin public, entouré de la troupe de ses ministres. Tout en se promenant, il vit un paresseux, nommé Râjakumbha, si paresseux que, en marchant tout un jour, il n'avançait pas plus d'un ou deux doigts. Le roi, l'ayant vu, questionna le Bodhisattva : Quel est le nom de celui-ci ? — Le Mahâsattva reprit : Son nom est Râjakumbha, il est tellement paresseux que, en marchant tout un jour, il avance juste d'un ou deux doigts. — L'interpellant aussitôt : Eh ! Râjakumbha, que feriez-vous avec votre démarche si lente, dans le cas où un feu de forêt éclaterait dans le bois ? — Puis, ayant dit cela, il prononça la première stance :

(ATTHAKATHÂ).

Tattha *dandhakâle* ti tesaṁ tesaṁ kammanaṁ saṇikaṁ kattabbakâle || *taraṇîye* ti tûrita tûrito vegena tâni kammâni karoti || *Sukkhapaṇṇaṁ vâ* ti || yathâ vâ (tathâvâ) sukkhatâlapaṇṇaṁ balavâ puriso akkamitvâ bhâñje tattheva cuṇṇavicuṇṇam kareyya || evaṁ so attano vuḍḍhiṁ bhañjeti || ||

Dandhatî ti dandhayati || dandhaṁ katabbâni kammâni dandhaṁ eva karoti || || *Târayî* ti tûrita-tûritaṁ kattabbâni kammânit ûrito va karoti *sasîva rattiṁ vibhajan*ti yathâ nabhaṁ ayaṁ cando juṇhapakkharattiṁ jotayamâno kâlapakkharattito rattiṁ vibhajanto vâ divase divase paripûrati yathâ || evaṁ tathâ tassa purisassa attho paripûratî ti vuttam hoti || || [1]

Râjâ Bodhisattassa vacanaṁ sutvâ tato paṭṭhâya analaso hoti || ||

Satthâ imaṁ dhammadesanaṁ âharitva jâtakaṁ samodhanesi || || Tadâ Râjakumbho alasiyabhikkhu ahosi || Paṇḍito amacco pana ahaṁ eva || ||

Râjakumbha-jâtakaṁ niṭṭhitaṁ || ||

akkamma bhañjati iva attano atthaṁ bhañjati || || Yo dandhakâle dandheti taraṇiye ca tarati || sasî rattiṁ vibhajaṁ pûrati iva || tassa attho paripûreti || || (m. à m. pâli-birman).

[1] Je réunis ici les observations qui me paraissent les plus importantes sur la lecture des stances et du commentaire. *Kanhavattanî* a toujours *i* bref, sauf dans le manuscrit singhalais. Pour *Rukkhachiddâni*, le ms. singhalais seul lit ainsi; le ms. birman a *°Cindâni*, et le ms. pâli birman *°Cinnâni*. — *Târayi* (singhalais : târayî) est toujours remplacé par *târati* dans le ms. pâli-birman. Dans ce même manuscrit, *Vibhajaṁ* est toujours écrit par *j* double, mais *Vibhajanto* par *j* simple. — *Cando*, dans le commentaire de la dernière stance est écrit *Canno*.

ÉTUDES BERBÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

ESSAI D'ÉPIGRAPHIE LIBYQUE,

PAR M. J. HALÉVY.

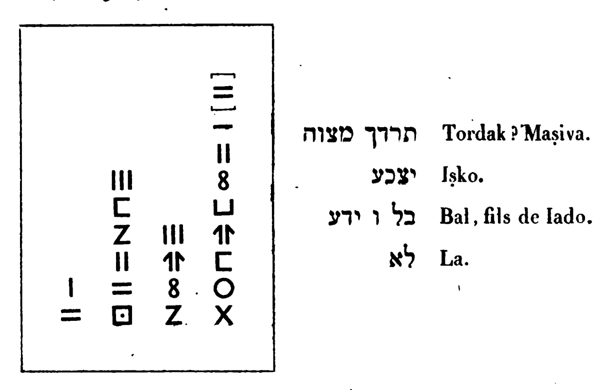
SUPPLÉMENT AUX INSCRIPTIONS LIBYQUES.

L'épigraphie libyque vient d'être enrichie par un nouveau recueil d'inscriptions que M. Reboud a adressé à la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* et à la Société française de numismatique et d'archéologie. Ce recueil étant exécuté avec un soin et une exactitude remarquables, j'ai pensé que la publication des textes inédits qui s'y trouvent aurait pour effet d'agrandir considérablement nos connaissances des noms propres libyques et de certaines notions qui s'y rattachent. Les savants qui s'intéressent à l'antiquité du peuple berber seront ainsi à même d'apprécier le zèle éclairé et infatigable dont M. Reboud ne cesse de donner les preuves les plus éclatantes, en consacrant ses loisirs à la découverte

de monuments dont personne, avant lui, n'avait soupçonné la valeur[1].

I. — Nouveaux textes.

201. (R. 194.) Cimetière d'Eschorfa.



תרדך. Nom formé comme תרמאנ (143). Il se peut cependant que la troisième lettre de notre vocable ait primitivement été un מ au lieu d'un ר.

מצוה. La dernière lettre de ce nom n'est pas sûre.

יצכע paraît composé de יץ (76) et du nom divin כע pour כא ou כה.

[1] Par une coïncidence des plus heureuses, nous recevons de M. le professeur Cherbonneau deux nouvelles listes de noms propres numidiques résultant du dépouillement de textes latins découverts en Afrique. Comme nous ne possédons pas ces recueils volumineux, l'onomasticon complet dont nous avons été mis en possession par les soins obligeants du savant professeur nous a été particulièrement profitable pour établir la prononciation exacte d'une foule de noms que les nouveaux textes libyques viennent de nous révéler.

כל diffère peu de כאל (23).
ירע. Orthographe plus simple que ירחע (37).
לא. Variante du nom connu לה (166).

202. (R. 195.) Beni Medjaled.

דצלא	Diṣla,
ו אלתץ	fils de Altiṣ.
מכוה	Makava.

דצלא, composé de דץ = דיץ (108) et de לא, élément qui forme à lui seul un nom d'homme dans le numéro précédent.

אלתץ. Ce nom est le vrai modèle de celui que le Corippus écrit *Altisan* (Ioh. vi, 435). Plus haut, au n° 82, se trouve la forme secondaire אלרץ.

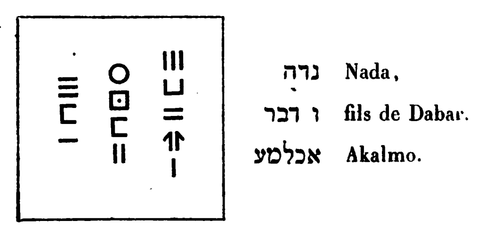
מכוה est probablement le même nom que מכעה (107, 108).

203. (R. 196.) Beni Medjaled.

דצלא	Diṣla,
ו דצלא	fils de Diṣla.

Le nom דצלא figure au numéro précédent. Le père et le fils portent le même nom, usage qui se retrouve chez les Phéniciens et chez d'autres peuples.

204. (R. 197.) Guelma.



נדה Nada,
ו דבר fils de Dabar.
אכלמע Akalmo.

נדה, nom nouveau.

דבר figure aussi aux n°s 107 et 131.

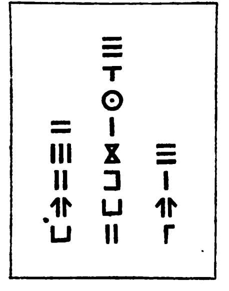
אכלמע. Ce mot frappe par sa ressemblance avec le nom de la ville de Guelma, l'ancienne *Calama*. Dans les inscriptions néo-puniques on trouve un nom אקלמן ou אקלמת qui n'est autre que notre אכלמע, sauf la terminaison féminine ת.

205. (R. 198.) Cimetière.

צר Ṣar.

צר entre dans la composition du nom צרסא (161).

206. (R. 199.) Oued Melah. Mallet.



מכועל Makvol,
ו מרצא בוה fils de Madiṣa Biva.
נכאה Gaka.

מכועל composé de מכ (143) et de ועל (167).

מרצא. Le second élément de ce nom est connu comme un nom de dieu, le premier élément מר figure dans מרמן (158) et peut-être aussi dans מראה (63) et מריתה (62, 67) ou מריתע (55)[1].

בוה. De prime abord on est tenté de lire רוה comme au nº 44 *passim*. Cependant l'exactitude de notre leçon est garantie par d'autres textes. (Voyez au nº 231.)

נכאה, forme bizarre qui est cependant garantie par la variante כאכא qui se présente plus bas.

207. (R. 200.) Oued Melah. Mallet.

מנווה	Magouva.
מעצולל	Moṣoulal.
אכדה	Akda.

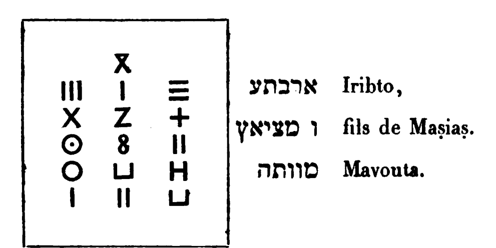
מנווה ne paraît pas différer de מכוה (202).

מעצולל. Cette forme libyque me paraît représenter l'original du nom écrit *Mesuleolus* (Resus = ריצע) qui figure dans une inscription latine de l'Afrique septentrionale.

אכדה se rapproche visiblement de אכדת (87). Les épigraphes numidico-latines offrent un nom d'homme *Acdo*.

[1] Dans les inscriptions latines de la Numidie on rencontre un nom d'homme *Madis* (Julius) qui n'est autre que notre מר.

208. (R. 201.) Coudiat el-Batoum.

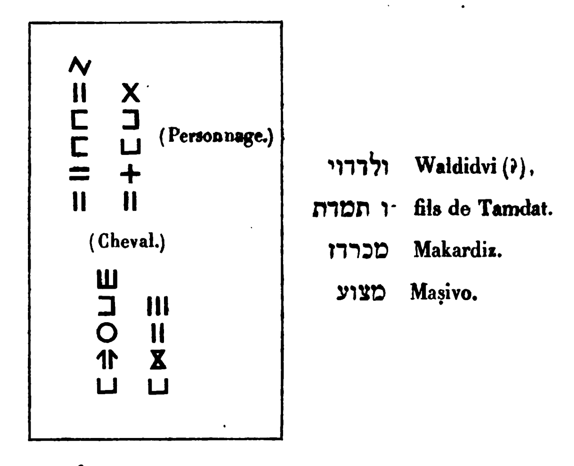


ארבתע à décomposer en ארב, élément peu différent du premier composant de אירבתץ (169), et en תע = תא le nom divin connu.

מציאץ n'est peut-être qu'une variante de מציץ (22, 38).

מוותה se compose visiblement de מו (106) et de תה.

209. (R. 204.) Smala de bou Hadjar.



ולדדוי. Forme très-obscure.

תמדה. Selon toute apparence nous avons ici l'original du nom que les textes numidico-latins écrivent *Tamudius*.

מכרדז. On distingue d'abord l'élément מכר qui forme à lui seul un nom propre (121 *passim*); le second élément דז ne diffère probablement pas de דיץ (108).

מצוע comme au n° 70 *passim*.

210. (R. 205.) Smala de bou Hadjar.

באכלו	Baklou.
מצוה	Maṣiva.
אובבה	Aoubba.
ו צגר	fils de Ṣagar.
מנרא	Manara.

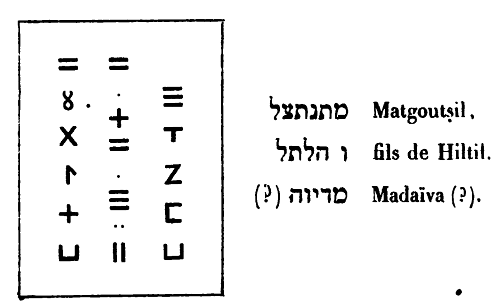
באכלו. Le premier élément de ce nom באכ peut se rapprocher de באג (183) et בך (14). Le composant לו est nouveau.

אובבה. La lecture de ce mot ne me paraît pas suffisamment garantie. Peut-être faut-il lire אורבה comme au n° 71 *passim*.

צגר semble être le même nom que זגר (192). Dans les inscriptions latines de la Numidie on rencontre un nom *Sagaris*.

מנרא. Ce nom revient également dans les inscriptions latines de l'Afrique sous la forme *Manarius*.

211. (R. 207.) Cheffia.

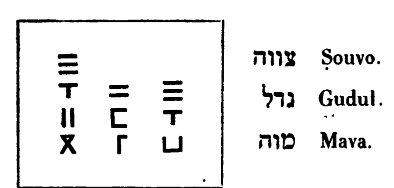


מתגתצל. Les composants מת et צל sont connus, גת rappelle le nom écrit *Gutan* dans les épitaphes numidico-latines. On sait que l'*n* finale est propre à la prononciation liby-phénicienne et disparaît dans l'orthographe du libyque pur.

הלתל. L'élément הל ne diffère guère de חל dans חלגל (156). חל se trouve isolé au n° 64.

מדיוה, forme obscure; on est tenté de lire מדיתה (cf. n° 62 *passim*), en faisant subir une légère modification à l'avant-dernière lettre.

212. (R. 208.) Cheffia.



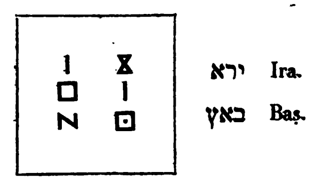
צווה. Variante de צווא (92).

גדל. Les noms tels que *Gudulas*, *Gudula*, *Gudulius*

apparaissent fréquemment dans les textes latins de l'Afrique septentrionale. Comparez aussi le nom moderne *Guedala*, porté par une tribu berbère de la province de Constantine[1].

מוה diffère peu de מו (98 *passim*).

213. (R. 209.) Aïn el-Hofra.



ירא, comme au n° 89.

באץ, nom connu.

214. (R. 210.) Aïn el-Hofra.

אכדת	Akdat,
ו דצל	fils de Diṣil.
אוצה	Azaṣa.

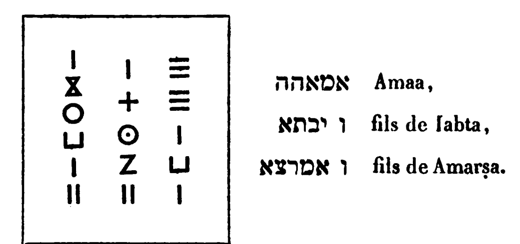
אכדת, nom qui s'est déjà présenté au n° 87.

דצל. Faut-il voir ici une abréviation de דצלא (202 203)?

אוצה, comme au n° 87.

[1] Ce rapprochement m'a été suggéré par M. le professeur Cherbonneau.

215. (R. 211.) Aïn el-Hofra.



אמאהה Amaa,
ו יבתא fils de Iabta,
ו אמרצא fils de Amarṣa.

אמאהה. Orthographe pléonastique pour אמאה dont nous connaissons la variante אמאע (188 *passim*). Je relèverai plus loin l'importance de ce nom.

יבתא. Dans cette forme on a probablement le type du nom d'un roi maure *Jabdas* (Procop. *Vandal.* II, XIII). Le rapprochement que nous proposons repose naturellement sur la supposition que notre copie est exacte. Dans le cas contraire, on sera obligé de lire ירתא, nom qui figure aussi au n° 20.

אמרצא, comme au n° 167. La copie fournit רמרצא; je suppose que la première lettre est altérée, car une forme רמר est difficile à concevoir.

216. (R. 212.) Aïn el-Hofra.

צתילא Ṣitila,
ו מצידה fils de Maṣida.
מודה Maouda.
מיר Mir.

צתילא s'accorde visiblement avec le nom numidique écrit en latin *Sitillia.*

מצירה, composé de מצי (32 *passim*) et de רה (171).

מורה, formé de מו (98 *passim*) et de רה.

מיר. Ce nom se prête à plusieurs étymologies peu satisfaisantes.

217. (R. 213.) Cheffia.

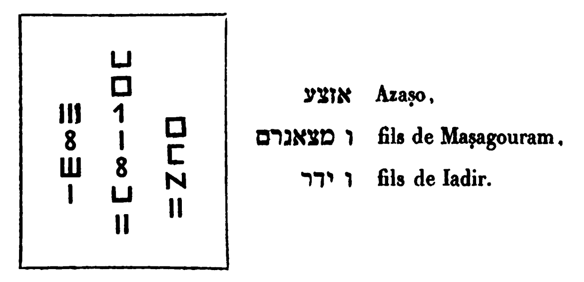
(Personnage.)

מאכדע	Makdo.
מצוע	Maṣivo.
אוצע	Azaṣo,
ו ירא	fils de Ira.
נדאם	Nadam.

מאכדע, nom qui s'est présenté déjà au n° 76.

נדאם. Il paraît manquer un י au commencement de ce nom, l'original semble avoir porté ינדאם comme au n° 188 *passim.*

218. (R. 214.) Cheffia.



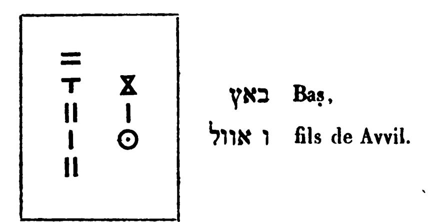
אוצע	Azaṣo,
ו מצאגרם	fils de Maṣagouram,
ו ידר	fils de Iadir.

מצאגרם. L'élément אגרם est probablement à iden-

tifier avec l'expression berbère *aghourem,* qui signifie « tête, chef, » synonyme du phénicien רש et de l'hébreu ראש qui devient aussi un nom d'homme.

ידר. C'est à coup sûr le *Iadir* des inscriptions latines de la Numidie.

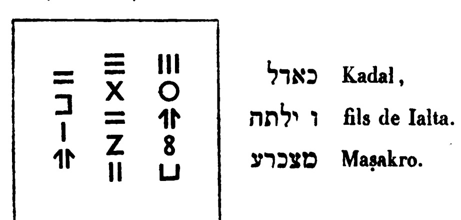
219. (R. 215.) Cheffia.



Cette inscription prouve encore une fois que le mot באץ représente un nom d'homme et non pas l'expression libyque pour « tombeau. »

אויל. Ce nom me paraît être le même que celui qui s'écrit *Avilius* (*Avillius*) et *Avilia* (*Avillia*) dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

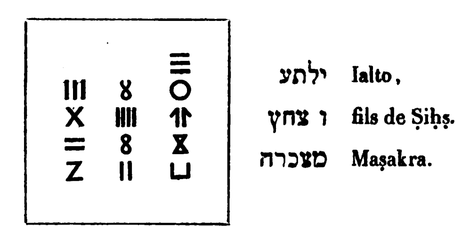
220. (R. 216.) Cheffia.



כאדל, nom connu (cf. n° 55 *passim*).

ילתה représente, à ne pas s'y tromper, l'original du nom numidique *Ialtius*.

221. (R. 217.) Cheffia.

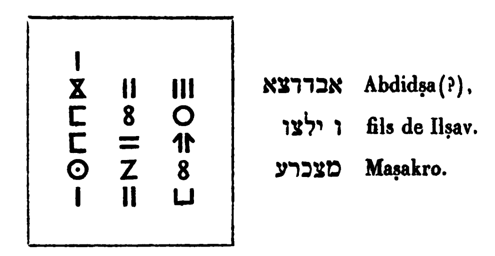


ילתע Ialto,
ו צחץ fils de Ṣiḥṣ.
מצכרה Maṣakra.

ילתע. Variante de ילתח qui figure au numéro précédent.

צחץ paraît répondre au nom de ville d'Espagne que les Romains écrivaient *Six* et les Phéniciens שכש. Il se peut toutefois que le ח soit employé ici en qualité de voyelle; dans ce cas la forme צחץ serait une simple variante de צץ (70).

222. (R. 218.) Cheffia.



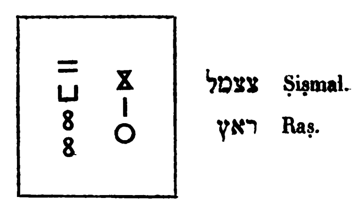
אבדדצא Abdidṣa(?),
ו ילצו fils de Ilṣav.
מצכרע Maṣakro.

אבדדצא. L'analyse de ce nom n'a rien de certain. Si l'élément אבד était l'équivalent du phénicien עבד « serviteur, » il faudrait reconnaître dans דצא le nom d'une divinité; mais comme la décomposition אב + דד + צא se présente aussi à l'esprit comme

plausible, il n'est guère possible de se décider[1]. A cette incertitude se joint encore la question de savoir si la seconde lettre de ce nom ne serait pas plutôt O, de sorte que la lecture exacte serait ארדרצא et nous aurions ainsi une forme qui ne différerait du nom connu ארדר (145) que par l'adjonction du nom divin צא.

ילצו. Il est douteux que l'on puisse rapprocher cette forme de ילצא (71). Cependant il faut considérer que l'élément צו se trouve aussi dans מכצו et même comme un nom isolé au n° 105.

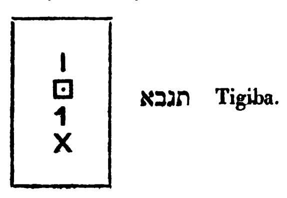
223. (R. 219.) Cheffia.



צצמל Ṣiṣmal.
ראץ Raṣ.

צצמל formé de צץ (70) et de מל, élément qui entre dans la composition des noms מללב (111) et מצמל (178).

224. (R. 220.) Cheffia.

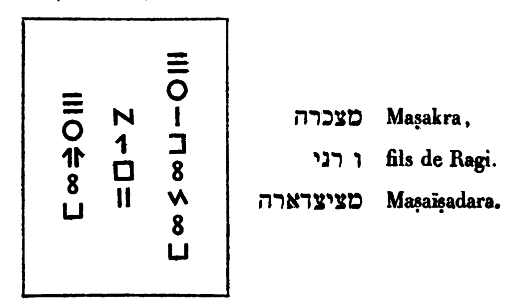


תגבא Tigiba.

[1] L'exactitude du groupe דד semble se confirmer par les textes numidico-latins, qui fournissent un nom d'homme *Dudda*.

תנבא. Je n'ai rien de satisfaisant à proposer relativement à l'étymologie de ce nom qui paraît être prolongé de תנב (131).

225. (R. 221.) Cheffia.



רגי peut être rapproché sans difficulté de רגה (73). On trouve de même רוה et רוי.

מציצדארה se reconnaît aisément comme composé des trois éléments suivants : מצי (32 *passim*), צדא formant le nom צדאכרת (26), et le nom divin רא.

226. (R. 222.) Cheffia.

באץ Baṣ,
בל ו לה Bal, fils de La.

בל est le même nom que באל (23). Le manque de l'aleph se remarque également dans le composé בלצא (63).

לה figure déjà au n° 116.

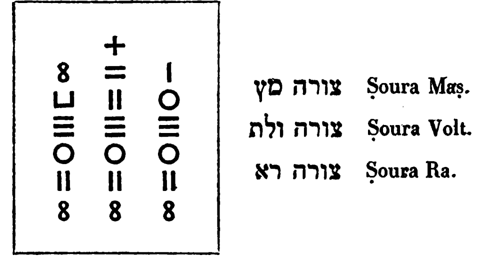
227. (R. 223.) Cheffia.



כארצא paraît répondre à une forme phénicienne גרשא «ami» ou «hôte du dieu Sa.» Comparez גרצד, גרעשתרת, etc.

מדת, forme féminine de מד, premier composant de מדצא (206).

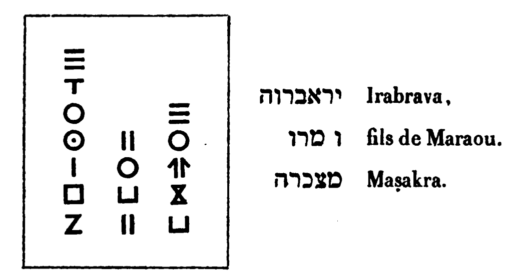
228. (R. 224.) Cheffia.



Le nom צורה, qui s'est déjà présenté aux n[os] 36, 191, sous la forme צורע, se répète trois fois sur notre épitaphe, suivi chaque fois par un nom différent. Le premier et le troisième de ces noms sont connus;

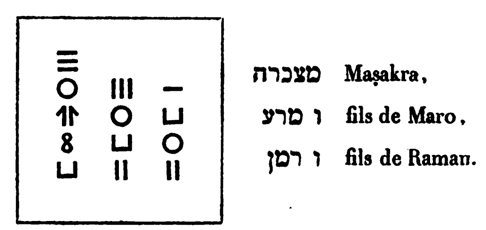
le deuxième ולת semble dériver du nom ול = ועל (167), qui est le *Volax* des auteurs latins.

229. (R. 225.) Cheffia.



יראברוה. Le dernier élément רוה est seul connu; l'étymologie de יראב est des plus obscures, car il n'est pas facile de chercher ici un composé phénicien ירא + אב signifiant « craint par le père, » bien qu'une formation analogue se trouve dans la locution hébraïque פַּחַד אֲבִיו יִצְחָק (Genèse, xxx, 53).

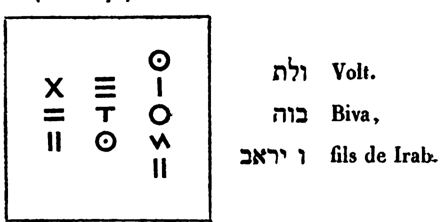
230. (R. 226.) Cheffia.



מרע. Variante de מרו, qui figure au numéro précédent.

רמן se rattache visiblement à l'hébreu רִמּוֹן « grenade, » qui sert en même temps de nom d'homme.

231. (R. 227.) Cheffia.

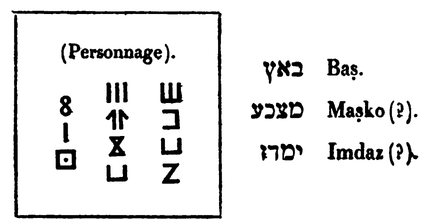


ולת. Le même nom qu'au n° 228.

בוה. Ce nom, supposé que la copie soit exacte et ne forme pas une altération de רוה, peut s'assimiler aisément au nom numidico-latin *Bivas*.

יראב. Voyez, au sujet de ce nom, la remarque du n° 229.

232. (R. 228.) Cheffia.



Les deux derniers noms ne sont pas sûrs.

233. (R. 229.) Cheffia.



צוו, forme peu différente de צות (151).

Les autres noms de cette épitaphe sont connus.

234. (R. 230.) Cheffia.

(Pieds.)

באץ	Baṣ.
מרו	Maraou.

Deux noms fréquents.

235. (R. 231.) Cheffia.

כאיצל	Ḳaiṣoul.
באץ	Baṣ.

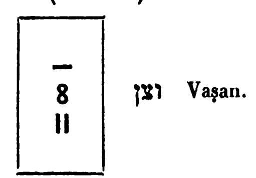
כאיצל. Je ne doute pas que notre forme libyque ne réponde exactement au nom numidique qui est écrit *Caesule*, dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

236. (R. 232.) Cheffia.

באץ	Baṣ.
ילתע	Ialto.

ילתע. Cette forme figure déjà au n° 221.

237. (R. 233.) Cheffia.



וצן. Je n'ai rien à proposer relativement à l'origine de ce nom, qui ressemble beaucoup à *Vasana*, ville de la Mauritanie césarienne.

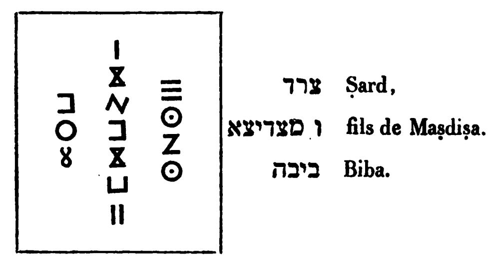
238. (R. 234.) Cheffia.

צלא Ṣila,
ו נוצא fils de Niveṣa.
אדרמה Adirma.

צלא comme au n° 46.

נוצא se rattache évidemment au nom נועצא, que nous avons rencontré aux n[os] 139 et 151. Il est à remarquer que des noms *Navisius*, *Nivésa* se trouvent dans les inscriptions latines de la Numidie.

239. (R. 235.) Cheffia.

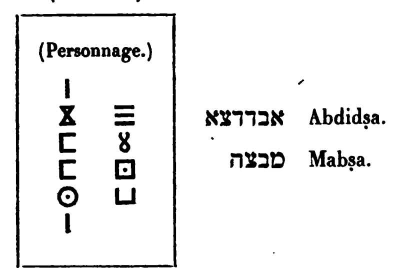


צרד. Cette forme rappelle le nom de la Sardaigne, écrit שרדן dans l'inscription phénicienne de Nora, et dérivé, dit-on, du héros mythique appelé *Sardus pater*, par les auteurs romains. Les textes latins de l'Afrique septentrionale fournissent un nom d'homme, *Sardoi*.

ביבה. C'est peut-être une variante de בוה (130). *Bibae* est aussi un nom de ville.

מצריצא. Je ne sais comment analyser la première partie de ce composé[1].

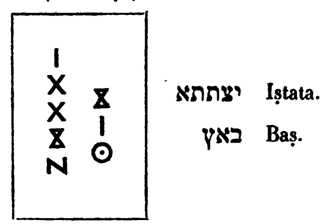
240. (R. 236.) Cheffia.



אבדרצא. Voyez au nº 222.

מבצה paraît écrit pour מוצא, composé de מו (98, 149) et du nom divin צא.

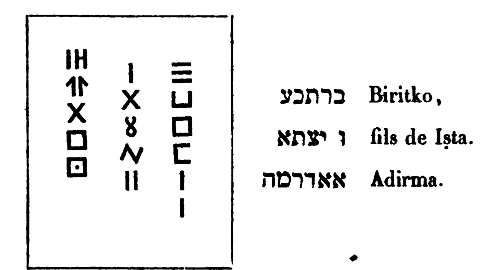
241. (R. 237.) Cheffia.



[1] Je crois maintenant que notre מצרי correspond à Μισδής cité par Polybe (86, 1) comme nom d'un délégué carthaginois.

יצתתא. Une forme יצתתאי s'est rencontrée au n° 168. On peut assimiler à ce nom le *Istatius* des épitaphes numidico-latines.

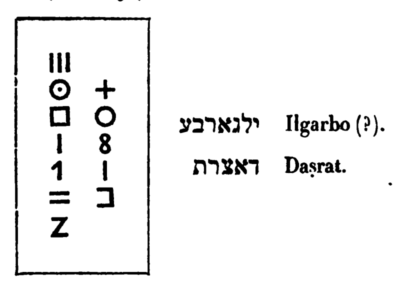
242. (R. 238.) Cheffia.



ברתכע, composé de ברת, forme féminine de בר (cf. ברגר, ברזא), et כע pour כא ou כה. Il faut cependant faire remarquer que le ע est donné comme incertain par M. Reboud.

יצתא, nom connu.

243. (R. 239.) Cheffia.

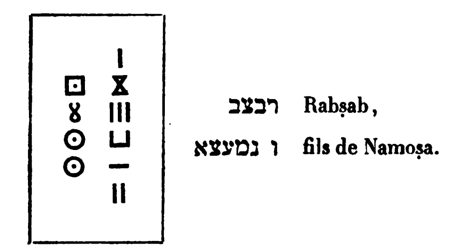


ילגארבע. Deux hypothèses se présentent relativement à l'analyse de ce nom. On peut, en considérant ארבע comme l'équivalent du nom numidique

arpas (cf. l'antique nom אַרְבַּע porté par l'ancêtre des Enacites. Josué, XIV, 15), prendre ילג pour un composant indépendant. L'autre possibilité, c'est d'assimiler יל au nom romain Julius, qui revient souvent dans les inscriptions néo-puniques[1], et de regarder גארבע comme dérivé d'une forme phénicienne גרבעל « associé à Baʿal. » La dernière conjecture paraît plus vraisemblable.

דאצרת. Nom nouveau, sur l'origine duquel je m'abstiens de faire la moindre conjecture.

244. (R. 240.) Cheffia.



רבצב Rabṣab,

ו נמעצא fils de Namoṣa.

רבצב. L'analyse de ce composé prête à plusieurs conjectures dont aucune ne satisfait entièrement. Remarquons toutefois que plusieurs noms numidico-latins, tels que *Zaba* (district), *Zabi* (bourg), *Zabus* (fleuve), se rattachent visiblement à la forme libyque צב.

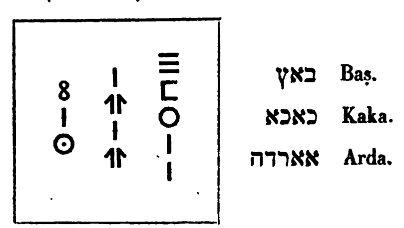
נמעצא, la seconde lettre n'est pas sûre. Peut-être y avait-il נועצא comme aux nos 139, 151.

[1] Il faut cependant faire remarquer qu'un nom *Jala* se présente dans les inscriptions numidico-latines; il est donc possible que l'élément יל qui compose le groupe ילגארבע réponde plutôt à ce nom indigène.

245. (R. 241.) Cheffia.

Cette inscription est très-fruste, on n'y reconnaît que le groupe מצב.

246. (R. 242.) Tébessa.



כאכא est à coup sûr l'orthographe originale du nom que nous avons rencontré au n° 206 sous la forme נכאה.

אארדה contient peut-être les éléments אאר (= אר 126 *passim*) et דה (171).

247. (R. 243.) Dibdib. Flogny.



בגוד. Ici se présente évidemment le nom classique *Bogudes* porté par un prince maure, fils de Bocchus Ier (Appien, Dio Cass.).

מאכר, le ה final n'est pas visible sur la copie.

מצוו, il faut peut-être ajouter un trait à la lettre finale et lire מצוע comme au n° 70 *passim*.

אגדע. Variante de אכדה (207).

248. (R. 245.) Smendou.

III = II ≡ X	צה	Ṣa,
	ו לע (לגע?)	fils de Lo (Lago?).

צה est notoirement nom d'homme et de dieu.

לע serait une variante de לה (166) si la lecture était assurée. La copie offre encore la lettre ג tout près de la seconde ligne, ce qui fait penser que cette lettre a été oubliée par le lapicide et ajoutée ensuite. Le nom propre aurait été ainsi לגע comme au n° 185.

II. — Origine et antiquité des noms propres libyques.

L'accroissement considérable du nombre des noms propres libyques, grâce aux découvertes de M. Reboud, nous fournit l'occasion d'ajouter quelques nouvelles observations qui ne seront peut-être pas tout à fait dénuées d'intérêt.

1. Les nouveaux noms sont formés par le procédé de composition qui a été indiqué dans mes premières remarques. Ils consistent pour la majeure partie en mots bilitères, quand on fait abstraction des lettres-voyelles. Les dérivatives י, ו (א, ה), ת se

trouvent dans les noms רני (225), מרו (229, 234), מרת (227). Comme dans les noms תכראת et תצרת, connus antérieurement, le ת termine des deux bouts le nouveau nom תמרת, et semble produire un sens diminutif conformément à l'usage du berber moderne.

2. En ce qui concerne les dieux adorés par les habitants de la Numidie, nos inscriptions permettent de tenter des rapprochements avec les noms conservés dans les *ex-voto* de la même provenance rédigés en latin. J'en choisis les cinq suivants :

Ifru. Une divinité de ce nom figure dans la légende : *Ifru augusto sacrum* (*Recueil archéologique de Constantine*, 1868, p. 455). Je crois que nous sommes en présence du nom אברא (494), car le ב libyque est souvent transcrit par *f* en latin. Si ce rapprochement était exact, il faudrait abandonner l'étymologie égypto-sémitique proposée plus haut relativement à ce nom.

Aulisva. Ce nom divin figure dans une inscription latine publiée dans l'*Annuaire archéologique de Constantine*, 1860, p. 177. (Cf. *ibid.* 1868, p. 400.) Il ressemble d'une manière frappante au nom ילצו (222), cependant la forme primitive peut en avoir été אולצו, c'est-à-dire composée de אול (cf. אוול, 219) et de צווא (92).

Bacax. Ce dieu est le sujet d'une inscription votive : *Bacaci augusto sacrum* (*ibidem*, et 1868, p. 400). Ce semble être une forme latinisée du nom בך (14) ou באג (183).

Caub. On lit la formule : *Caub augusto sacrum* (*Rec. archéolog. de Constantine*, 1868, p. 400). On reconnaît aisément la forme libyque נור (92), qui pouvait aussi s'écrire כור. (Comp. באנ et בך.)

Motmanius. Ce dieu se trouve associé à Mercure dans la légende suivante : *Motmanio et Mercurio sacrum* (*ibidem*). On doit probablement y voir le représentant assez exact de מרמן (158).

Il convient encore de mentionner le dieu très-vénéré sur la côte libyque et qui figure sous la forme de Ἰόλαος dans le traité conclu entre la république de Carthage et le sénat romain dont parle Polybe. Les fêtes consacrées à ce dieu se célébraient dans l'île de Sardaigne encore longtemps après la destruction de Carthage[1]. Cette divinité se trouve dans le nº 100 de nos textes, qui doit être lu ainsi qu'il suit :

מרמהר Marmar,
ו מצילל fils de Maṣilal.
ילו Ialaou.

Le dernier nom correspond parfaitement au Ἰόλαος de la transcription grecque[2], et il paraît même que c'est à ce dieu que se rapporte la formule votive

[1] Movers, *Religion der Phœnizier*, p. 536.

[2] Cela n'implique pas l'identité réelle des personnages mythologiques ילו et Ἰόλαος, fils d'Hercule, bien que les mythes d'Hercule aient beaucoup de rapports avec les légendes phéniciennes. Les Grecs ayant entendu prononcer, en Libye, le nom *Iala, Ialaou*, ont été naturellement portés à y voir une de leurs divinités qui avait un nom semblable.

que voici : *Deo Numidarum magno* (*Rec. archéolog. de Constantine*, 1868, p. 400).

Tous ces dieux appartiennent en propre à la Libye. Je n'ai pu découvrir aucune trace de noms égyptiens, de sorte que l'influence de l'Égypte sur les populations numidiques soupçonnée plus haut ne s'est pas confirmée, et la mention du dieu *Ifru*, dans les épigraphes latines, prouve qu'il n'y a rien de commun entre l'élément רא libyque et le dieu Ra, l'Hélios égyptien.

3. L'élément phénicien n'est pas représenté aussi fréquemment qu'on serait disposé à le croire. Jusqu'ici je ne puis signaler avec certitude comme emprunt au phénicien que deux noms. Le premier est רמן, nom qui, chez les Syro-Phéniciens, sert à la fois de nom commun « grenade » et de nom propre d'homme et de dieu. L'autre nom se présente dans nos textes avec une orthographe flottante quant à la terminaison : אמע (187), אמאע (188 *passim*), אמאתה (215), formes qui font supposer la prononciation *Ammaïa* ou *Amma*. D'après la notice d'Hésychius (s. v. Ἀμμάς, cf. Ét. Mag.), ce nom avait, chez les Phéniciens tout d'abord, le sens de « mère » comme l'hébreu אם, puis désignait particulièrement une divinité femelle considérée comme la nourrice (אמה) d'Artémis et identifiée par les Grecs tantôt avec Rhéa, tantôt avec Déméter (Ἀμμάς· ἡ τροφὸς Ἀρτέμιδος. Καὶ ἡ μήτηρ. Καὶ ἡ Ῥέα. Καὶ ἡ Δημήτηρ)[1]. On

[1] Cf. Suidas, Ἀμαία ἡ Δημήτηρ.

sait que la Ἄρτεμις grecque correspond régulièrement à la תנת des textes carthaginois, il est donc intéressant de faire remarquer que le rapport intime entre אמא et תנת, attesté par l'auteur grec, se confirme d'une façon inattendue par une inscription phénicienne exhumée à Carthage et publiée par M. Jules Euting dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, en septembre 1871. On y lit :

לרבת לאמא ולרבת לבעלת החדרת אש פעל
חמלך בן בעלחנא

A la dame Amma et à la dame maîtresse de l'adytum. Fait par Ḥimilk, fils de Baʿalḥanno.

La « maîtresse de l'adytum[1] » n'est autre que la déesse תנת, à laquelle sont consacrées les centaines d'*ex-voto* découverts dans le même endroit, et laquelle a été considérée dans les légendes du pays comme la pupille de אמא.

[1] M. Euting lit לְבַעֲלַת הַחֹדֶרֶת « à Ba'alat l'entourante, la protectrice. » Je crois plutôt que le mot חדרת ne diffère pas de l'hébreu חֶדֶר (cf. ערת héb. עוֹר) qui désigne la chambre la plus cachée de la maison. Dans notre texte, חדרת indique, selon toute vraisemblance, le saint des saints, appelé דביר chez les Hébreux et identique à l'Ἄδυτον des cultes païens. L'adytum était, d'habitude, réservé à la divinité principale du temple, tandis que les autres dieux avaient leurs statues placées dans le naos et prenaient, par ce motif, la qualification de Θεοὶ συνναοί. Notre texte paraît destiné à résoudre les principales difficultés de la nouvelle inscription de Carthage dite *des prémices*, où le mot חדרת se trouve deux fois, et apparemment avec la même signification que dans notre passage. Je reviendrai sur cette question dans une prochaine occasion.

4. Incomparablement plus fréquentes sont les compositions avec les groupes צא (צה, צע), תה (תא, תע), כא (כה, כע). En voici la liste complète :

אבדרצא 222, 240.	נמעצא 244?	לברתה 196.
אמרצא 200.	ארבתע 208.	מותה 208.
כארצא 227, 233.	ברכתע 242.	נכאה 206.
מבצה 240.	יבתא 215.	יצכע 201.
מרצא 206.	ילתע 221, 236.	כאכא 246.
מצדיצא 239.	יצתתע 241.	

J'ai signalé plus haut la frappante ressemblance que portent ces terminaisons avec les divinités nabatéennes שא, טא (תא) נא, et je me suis demandé si la présence de ces éléments dans les noms libyques n'indiquait pas une influence directe de communautés nabatéennes établies dans diverses villes de la Numidie. Ce sentiment peut s'appuyer en outre sur quelques faits qui semblent constater l'existence de populations araméennes au milieu des colonies carthaginoises. On peut faire valoir tout d'abord ce phénomène que dans les inscriptions phéniciennes provenant des pays occidentaux on aperçoit des mots araméens tels que אמר « agneau » (*Inscript. de Marseille*, l. 9), them = תם au lieu de שם (*Poenulus*, l. 6); l'emploi du relatif ש comme signe du génitif (*Inscr. de Nora*, l. 1; *Inscr. de Thougga*, l. 2, 3, etc.) pareil à l'araméen ד. En second lieu, on peut rappeler que des inscriptions nabatéennes, exécutées par des soldats enrôlés dans l'armée romaine, ont été

trouvées en Numidie[1], ce qui fait supposer l'établissement de Nabatéens dans cette région, comme il en existait à Pouzzoles et à Rome. En troisième lieu, enfin, on peut citer une série assez nombreuse de noms propres figurant dans les inscriptions latines de la Numidie et qui présentent la physionomie particulière aux noms syro-nabatéens.

1. *Malcus* = מלכו, nom fréquent chez les Nabatéens (Vogüé, *Syrie centrale. Palmyr.* n° 61 *passim*).

2. *Attas*=עתא ou עתי, divinité syro-babylonienne (*ibid.* n° 54).

3. *Bolanus* = בולנא, transcrit en grec Βώλανος (*ibid.* n° 95). Ce nom signifie « Bol (בול est la forme araméenne pour Baal בעל) a exaucé, » נא pour ענא.

4. *Zabdibol* = זבדבול « don de Bol » (*ibid.* n° 87).

5. *Zabda* = זבדא, abrégé du nom précédent (*ibid.* n° 28).

6. *Elaina* = עלינא, en transcription grecque Ἀλαινῆ (*ibid.* n° 11 *passim*).

7. *Zabi* = זבי, transcrit en grec Ζαββαῖος (*ibid.* n° 112).

8. *Zabinus* = זבינה « marchand, acheteur, » mot araméen qui entre dans la formation du nom de Zénobie, la célèbre reine de Palmyre, בת־זבינה (*ibid.* n° 29).

9. *Themarsa* = תימרצו « le dieu Fortunus a favorisé » (*ibid.* n° 98).

10. *Malacbel* (*Malagbel*). Cette divinité figure

[1] *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, 1856-1857, p. 15 et suiv.

dans une inscription latine où on lit cette formule : *Malacbelo sancto sacrum* (*Recueil archéolog. de Constantine,* 1868, p. 400); elle apparaît aussi dans des stèles phéniciennes écrite מלכבל; cependant la patrie de ce dieu est probablement la Palmyrène[1], où il était souvent associé avec le dieu indigène עגלבול Ἀγλιϐῶλος (*ibid.* n° 93).

Malgré ces nombreux exemples qui mettent hors de doute l'existence d'*individus* de nationalité nabatéenne en Numidie, on n'est pas autorisé à leur attribuer une influence tant soit peu considérable sur l'idiome carthaginois, car les quelques araméismes que nous venons de signaler peuvent déjà avoir existé dans le phénicien d'Asie, qui était encore plus exposé aux influences de la langue araméenne que le dialecte parlé en Afrique. Quant à la population libyque, on ne conçoit guère comment elle aurait accepté les divinités de quelques nouveaux venus disséminés par-ci par-là sur son territoire. D'ailleurs, nous verrons tout à l'heure que des documents historiques d'une valeur incontestable mentionnent les mots libyques en question à des époques reculées, où il ne peut pas être question de migration de tribus araméennes en Afrique. Il est vrai, cette objection serait d'un poids minime aux yeux d'une certaine école qui va bien au delà des limites de l'histoire réelle. Pour les partisans de la mythologie comparée qui trouvent Indra chez les

[1] Plus exactement, peut-être, la Babylonie, pays où la forme בֵל pour בעל a existé de toute antiquité.



Grecs, Homère chez les Indiens, et ramènent le récit mosaïque du paradis terrestre à des réminiscences préhistoriques concernant le plateau de Pamir, le prétendu berceau du genre humain, d'après les légendes irano-védiques; pour les adeptes de systèmes aussi transcendants, la difficulté serait bien vite tranchée, en admettant entre les Libyens et les Araméens un souvenir religieux remontant aux temps antérieurs à la séparation de ces peuples. Pour ma part, j'avoue ne pas avoir de goût pour des solutions qui vont chercher très-loin ce qui doit se trouver tout près. Je crois donc que l'emploi si fréquent des désinences צת, תת et נת dans nos textes démontre plutôt l'origine numidique de ces mots, et que leur ressemblance avec les dieux nabatéens est, sauf preuves du contraire, purement fortuite. C'est de cette manière que s'expliquent aisément les mutations auxquelles les mots susindiqués sont sujets, car ils s'écrivent aussi סא, זא, דת(?), כא; ils éprouvent par conséquent les mêmes changements que les vocables indigènes appartenant aux autres parties du discours.

5. Une question d'un genre un peu différent ne doit pas non plus être exclue de nos recherches, c'est celle qui se rapporte à l'antiquité des noms propres qui figurent dans les épitaphes libyques. Écartons tout d'abord l'idée d'étendre nos investigations aux origines du peuple berber ou même de son établissement sur le sol de l'Afrique, investigations qui entrent dans le domaine de l'anthropologie

et de l'histoire ancienne; nous voulons seulement rechercher les vestiges des noms libyens dans les plus anciens documents historiques arrivés jusqu'à nous et constater ainsi, à des époques assez reculées, l'existence de tribus berbères dans le pays qu'elles occupent encore de nos jours, et, ce qui revient au même, la ressemblance fondamentale du dialecte parlé alors par la nation libyenne, avec l'idiome qui résulte de nos inscriptions. Dans ces conditions, nos sources d'information seront Hérodote et les monuments égyptiens.

Le père de l'histoire cite plusieurs mots libyens, en indiquant quelquefois leur signification. Si, à cause de nos connaissances imparfaites de la langue berbère, nous ne pouvons pas vérifier ses interprétations, nous avons du moins la satisfaction de retrouver quelques-uns de ces mots dans des documents de provenance numidique. Nous avons déjà identifié le mot libyque *Zegeria* (une espèce de souris, proprement: tertre. Hérod. IV, 192) au זגר de nos textes. Le même auteur nous apprend que le nom Battus signifiait *roi* en libyen (*ibid.* IV, 155); nous retrouvons ce nom sous la forme בתת dans la deuxième inscription de Sulcis et en transcription latine *Bakatus* [1]. Un roi libyen du territoire avoisinant Cyrène est nommé *Adicran* (*ibid.* IV, 159), forme dans laquelle on reconnaît sans effort le libyen דאכר (n° 85). Moins sûre est l'origine du nom *Alazir* porté par un

[1] Voyez mes *Mélanges d'épigraphie*, etc. p. 99.

roi de Barca (Hérod. IV, 159) et qui paraît répondre plutôt à une forme phénicienne, אלעזר «El a aidé,» nom usité également chez les Hébreux.

Les noms de tribus libyennes mentionnées par cet auteur sont pour nous de la plus haute importance, puisque nous sommes sûrs d'avoir affaire à des vocables indigènes, les étrangers n'ayant jamais constitué en Libye des tribus séparées. Or, on n'a qu'à suivre l'énumération des peuplades libyennes d'après le rapport d'Hérodote, pour retrouver un bon nombre de noms dont se composent nos épitaphes, et cela est bien naturel, car les appellations des tribus vivant à l'état nomade sont presque toujours formées de noms d'hommes rappelant des personnages réels ou fictifs. Les noms des tribus arabes comme *Beni Kalb, Béni Qoreisch*, ainsi que ceux des tribus berbères de nos jours, comme *Ouled Chelik, Béni Idjer, Aïth Irathen, Aïth Aïssi*, ne sont pas formés par un autre procédé.

Suivons maintenant la répartition des peuples libyens de l'est à l'ouest indiquée par l'historien grec. Les premiers Libyens, à partir de l'Égypte, sont les *Adyrmachides*, qui vont jusqu'au port de Plynus. L'appellation de ce peuple revient dans nos textes sous la forme ארדמה ou אארדמה (84 + 68). Ses voisins immédiats sont appelés *Giligammes* ou *Gigames*. La première forme rappelle notre גרגם (41). La seconde forme, plus contractée, en caractères sémitiques גגם, figure dans l'inscription d'Altiburos[1].

[1] Voyez l'appendice à la suite des *additions et corrections*.

A l'occident des Giligammes et en faisant abstraction des *Asbytes*, que l'insuffisance de nos documents ne permet pas d'identifier, habitaient les *Auschises* et les *Barcéens*. Le premier nom suggère un composé libyen וצכץ (177+40); le second s'identifie aisément avec le ברך[1] de notre onomasticon (19). Si nos ressources sont impuissantes à rétablir les anciennes dénominations des *Cabales* et des *Nasamons*, nous avons la satisfaction de retrouver dans la géographie moderne le nom d'*Augiles* presque sous la même forme que chez l'écrivain d'Halicarnasse. Au-dessus des Nasamons demeuraient les *Garamantes*, puis les *Maces*, dénominations qui ont une forme identique dans les épitaphes : אגרם (n° 218) et מך (n° 134). Nous sommes moins sûrs à propos des *Gindanes*, bien que le nom כנדגל (84) semble permettre l'analyse כנד + גל. En revanche, on aperçoit dans les *Machlyes* un composé de deux éléments bien constatés, מך et לו, second formatif de באכלו (210). Il se pourrait même que le terme *Machly* d'Hérodote fût ce même באכלו, car notre auteur a souvent changé *b* en *m* dans les noms étrangers[2]. Avec ce peuple nous sommes arrivés au lac fabuleux *Tritonis*, autour duquel on rencontrait les *Auses* et les *Maxyes*, peuples qui ont leurs équivalents dans les

[1] Le nom ברך n'est pas nécessairement phénicien, quoiqu'il en ait l'apparence. En berber בֶּרְךְ ou בֶּרְג signifie « noir. » Les deux orthographes que nos textes offrent de ce nom, ברך et בריג, militent en faveur de son origine numidique.

[2] Il écrit, par exemple, *Μεγάβυζος* pour *Bagabuksha*.

noms וץ (177) et מכצו (125). Les deux autres noms de peuple *Zavèces* et *Zygantes* sont très-transparents; on y reconnaît aussitôt, pour le premier, le nom צבג ou זוג, si fréquent dans les textes néo-puniques; pour le second, le nom libyque זגי (60). Le peuple des *Atarantes* occupait le dernier pays d'occident connu d'Hérodote, et il devait sa dénomination au mont Atlas. Il est remarquable que l'Atlas est appelé par les Berbers *Daran,* qui n'est que le pluriel régulier de *dar, adrar* « montagne[1]. »

Voici la table comparative de quelques noms libyens mentionnés par Hérodote :

Ζεγερία = זגר.
Βάτλος = בהת, בת.
Ἀδικρᾶν = דכרן, sing. דאכר.
Ἀδυρμαχίδες = אדרמה.
Βάρκη = ברך.
Γιγάμαι ou Γιλιγάμμαι = גגם, גרגם.
Αὐσχίσαι = וצכו.
Γαράμαντες = אגרם.
Μάκαι = מך.
Μαχλύες = מכלו, באכלו.
Αὐσεῖς = וץ.
Μάξυες = מכצו.
Ζαύηκες = צבג, זוג.
Ζύγαντες = זגי.
Ἀτάραντες = דַרַן, אַדְרַר (pl. int. אַדְרֶר).

Environ huit siècles avant Hérodote, des tribus libyennes établies au Delta, nommément les Mashawashas, s'étant soulevées, commirent de grandes déprédations au voisinage de Memphis. Ramsès III les défit dans une bataille sanglante et leur fit évacuer

[1] La géographie ancienne connaît un *Ater mons* dans le pays des Garamantes.

l'Égypte. Les noms des chefs libyens mentionnés dans les documents de ce Pharaon ont une affinité manifeste avec ceux qu'on rencontre dans nos épitaphes. La liste ci-après est empruntée à l'excellente étude de M. Chabas[1].

1. , *Did*, représente exactement le דד libyque (183).

2. , *Mashaken*, répond à une forme libyque מצכן, absente dans nos inscriptions, mais figurant dans le nom de *Misagenes*, fils de Masinissa (liv. XLII, 29 *passim*).

3. , *Marâiou*, a une ressemblance incontestable avec מרע (222), מרו (229).

4. , *Marmaïou*; on distingue le composé libyque מרמו (11 + 98), *Marmaou*.

5. , *Ṣamar, Zamar*, transcrit fidèlement le זמר libyque (1) qui pourrait aussi s'orthographier צמר.

6. , *Ṣoutmar*; son équivalent libyque est צדמר composé des numéros 128 et 11.

7. , *Kapour*, revient dans le nom de la tribu des *Cabales* cité plus haut et qui devait s'écrire כבל. Les Égyptiens ne distinguaient pas les sons *r* et *l* et confondaient souvent les labiales.

8. , *Mashashar*, c'est le terme *Massesyli* des auteurs, en orthographe libyque מצצל.

[1] Chabas, *Étude sur l'antiquité historique*, etc. p. 236.

Le catalogue des confédérés libyens vaincus par Ramsès III offre les noms suivants[1] :

1. Les , *Ribou, Libou.* Ils formaient la tribu principale qui a donné son nom à toute la nation libyenne, en grec Λίϐυες, en hébreu לוּבִים לְהָבִים, et probablement aussi רְהָבִים. Nos inscriptions fournissent la forme ראבו (172), *Ribou.*

2. Les , *Mashawasha.* L'identité de ce peuple avec les Maxyes d'Hérodote, admise jusqu'ici, n'est plus soutenable dès que ce nom s'est présenté dans les épigraphes indigènes sous une forme identique מכצו (125). Le mot hiéroglyphique répond visiblement à מציאץ (208) ou bien מצוץ (8+177), *Maṣwaṣ.*

3. Les , *Sabata;* ils forment un groupe de captifs, à Karnak. L'articulation rappelle un composé libyque צבתא (צב + תא), *Ṣabta.*

4. Les , *Kaïkasha*, peut-être גכאהצה (206 + 43), *Gakaṣa.*

5. Les , *Kahak;* c'est peut-être une variante du numéro précédent, on y reconnaît le représentant de כאכא (248), *Kaka.*

6. Les , *Shaï* (*ape*); on distingue צה (43), *Ṣa.*

7. Les , *Hasa*, dans nos textes העוץ (164) et (צה) אזה (194), *Aza.*

[1] Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIX[e] dynastie*, p. 54 et 55.

8. Les [hieroglyphs], *Bakana*, בכן, *Bakan*, pluriel de בך (14), *Bak*.

Quelques-unes de ces identifications ne prêtent que trop au doute; on voit cependant que, en général, les Libyens du XIVe et même ceux du XVIIe siècle avant notre ère faisaient usage de maints noms propres qui nous ont été transmis par Hérodote et que nous retrouvons dans les épitaphes de la Numidie datant de l'époque romaine.

L'amour de la vérité nous oblige à appeler l'attention des égyptologues sur un fait qui nous a frappé, en examinant la liste des peuples alliés des Libyens contre l'Égypte, pendant le règne de Meneptah Ier (XIXe dynastie). On voit généralement dans ces peuples, en partie des Européens : Sardiniens, Étrusques, Sicules et Achaïens, en partie des habitants d'Asie Mineure, notamment des Lyciens. Mais de graves difficultés semblent repousser cette supposition.

En premier lieu, il n'est pas aisé de croire que des peuples aussi divers et aussi éloignés les uns des autres se fussent ébranlés d'un commun accord à l'instigation d'un obscur chef libyen, car les textes hiéroglyphiques disent expressément que tous ces peuples furent entraînés par Marmaïou, fils de Did, le prince des Libyens. Or, ces peuples ne paraissent pas avoir été très-puissants; battus dans les premières rencontres, ils passèrent bientôt au service des Pharaons comme mercenaires et domestiques. Un

de leurs chefs ne pouvait donc pas avoir cette notoriété universelle qui eût été tout au moins nécessaire pour déterminer les peuples les plus guerriers des deux continents à entreprendre une expédition lointaine et pleine de dangers.

En second lieu, les difficultés de la navigation dans ces temps reculés rendent très-problématique la conception et plus encore l'exécution d'un plan de campagne aussi vaste que l'alliance de tant de peuples lointains. Quand on voit quelles peines les Grecs ont eues quatre siècles plus tard pour équiper la flotte qui devait transporter leurs guerriers sur la côte voisine de Troie, et quand on considère les innombrables malheurs qui ont assailli cette flotte à son retour en Grèce, on se demande, en effet, si l'entreprise du chef libyen et de ses alliés ne surpassait pas en hardiesse les exploits les plus prodigieux de l'armée d'Agamemnon, que la muse d'Homère a entourée d'une auréole si brillante.

En troisième lieu, enfin, il est à remarquer que quelques-uns de ces noms ethniques paraissent avoir une origine bien postérieure à la XIXe dynastie égyptienne. Ainsi l'on sait positivement que l'île de Sicile portait primitivement le nom de *Sicanie*[1], qui rappelle aussitôt le terme phénicien שכן « demeure, habitation ; » c'était donc une appellation étrangère et contemporaine de l'établissement des Phéniciens dans cette île. L'ethnique *Lyciens* appartient à la

[1] Hérodote, VII, 170.

mythologie grecque, les indigènes s'appelaient eux-mêmes *Termiles*[1]. Même le nom géographique *Sardaigne* semble avoir été restreint tout d'abord à la ville de Nora et provenir de colons libo-phéniciens[2]. En ce qui concerne le peuple *Akawasha*, dans lequel on voit des Grecs, malgré l'affinité du son avec *Achaïus*, on ne s'explique guère pourquoi ce terme n'a pas continué d'être employé dans les monuments postérieurs qui mentionnent constamment les Grecs sous la dénomination vague de *Hanebou* « tous ceux de derrière. »

Les réflexions exposées ci-dessus sont d'un caractère général; mais ce qui nous a particulièrement frappé dans le détail du récit de Meneptah Ier, c'est l'affinité remarquable qui existe entre les noms des ennemis de l'Égypte et ceux qui figurent dans notre onomasticon libyque. La liste ci-après se passe de commentaire :

1. , *Akawasha*, אגו־צה (136+43), *Agawa-ṣa*.

2. , *Toulsha*, *Toursha*, תל־צה (212+43), *Toul-ṣa*.

3. , *Shardana*, צרדן, *Ṣardan*, pluriel de צרד (239), *Ṣard*.

[1] Hérodote, I, 173; VII, 92. Le renseignement d'Hérodote est pleinement confirmé par les inscriptions lyciennes.

[2] Voir l'explication de l'inscription de Nora dans mes *Mélanges d'archéologie*, etc. p. 88.

ת

תנבא 226. תמדת 209. תרדך 201?

NOMS COMMUNS.

אגִרם (218) = berber *agkouram* « tête, chef. »

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Outre les nouvelles inscriptions expliquées plus haut, M. Reboud a eu l'heureuse idée de copier de nouveau et même d'estamper un grand nombre de textes compris dans ses anciens recueils, ou faisant partie du recueil de M. Faidherbe. Je profite de cette occasion pour indiquer les leçons qui résultent des nouvelles copies dues au soin intelligent de M. Reboud, quoique dans la plupart des cas il ne nous soit pas possible de faire un choix définitif entre les variantes.

Page 88, n° 1, texte phénicien, ligne 2, les copies ne permettent pas de lire עבדשתרת, au lieu de עבעשתרת; le ד a été oublié par le lapicide, aussi bien dans ce nom[1] que dans celui qui précède. Le texte berber a, par contre, évité cette erreur; il écrit ודארש et ודשתר. — L. 3, lisez בן יפטמת au lieu de ויפטמת. — L. 5, l'individu nommé à la 4ᵉ ligne a travaillé avec le secours des individus nommés à la 5ᵉ ligne; c'est le sens de באורת שלא, autrement le suffixe aurait été au pluriel. En hébreu, le עוֹזֵר est très-souvent inférieur à celui qui est aidé (cf. *Genèse*, II, 18; *Juges*, V, 23; *Rois*, XX, 17, *passim*). La lacune avant זזי semble avoir contenu le mot החרשם, qui figure à la 6ᵉ ligne, ou bien quelque autre qualification que le rédacteur du texte principal n'a pas cru né-

[1] A moins qu'on ne considère pas le ע un peu carré comme un ד.

cessaire d'indiquer. En général, le texte berber doit servir de correctif au texte phénicien, qui n'est que la traduction de la partie libyque, et qui a été exécuté avec beaucoup de négligence. Ce serait donc mettre sans nécessité aucune les deux textes en désaccord, que d'introduire dans la lacune un nom propre suivi de בן. La même raison défend aussi de lire בן ורסכן, au lieu de וורסכן.—L. 6, il y a des erreurs de transcription; avant les noms ננבסן et אשי il faut placer le mot בן dans le texte phénicien, et ו dans le texte berber. La même correction doit se faire à la ligne 7 avant les noms propres בלל et בבי. Là-dessus les deux versions sont d'accord.

P. 105, n° 24, l. 1, מכרה; R. מצרה comme au n° 156.

P. 120, n° 52, l. 2, ותל...; R. תכתל.

Ibid. n° 53, באץ / צרוא; R. מרוא / באץ. C'est peut-être une inscription différente.

P. 124, n° 63, l. 3, au lieu de מראה la copie de M. Reboud porte ידאכה, nom composé de ידהע, ידא (37) et de כה. Ainsi disparaît toute possibilité de rapprochement entre ce nom et celui de la ville de Médéah, qui, d'après une remarque qui m'a été faite par M. le professeur Cherbonneau, est plutôt d'origine latine.

Ibid. n° 64, l. 1. אימא, R. אממא, ce serait donc une variante de אמע (187). — L. 2, תל, R. תה.

P. 128, n° 70, l. 2, צימהעא, R. צימהא. — L. 4, מתר, R. מתרע.

P. 133, n° 83, texte latin, l. 1, CHINIDIG, R. CHINIDIAL, et dans le texte libyque correspondant, la copie de M. R. porte באדיל au lieu de כ[נ]דגל.

P. 135, n° 87, l. 2, אכדת, R. אכדתא.

Ibid. n° 88, l. 2, נת, R. מת. — L. 3, מיום, R. וימת « fils de Imat, » leçon excellente.

P. 142, n° 104, l. 3, מצכרע, R. מצכרה.

P. 146, n° 112, l. 2, ajoutez : מציתא se rapproche évidemment du nom classique *Masintha*, noble Numide cité par Suétone (*Cæs.* 71).

P. 149, n° 119, l. 1, וצע, R. אוצע, lecture évidemment exacte.

P. 163, n° 148, l. 3, ימלל, R. ימלה?

P. 165, n° 151, l. 2, וצוה, R. מצוה; l. 4, אדרבל, R. אארמה.

P. 171. Le n° 158 a été trouvé à Robertville, le 29 août 1862, sur le lot rural de MM. Godard frères. *Rectification communiquée par M. J. Roger, conservateur du Musée de Philippeville.*

P. 196, lisez : אארבעה 140. — אאדרם 49. — אדמה 148? — אואבה 137? — אוצה 52, 83, 87.

P. 197, lisez : בבי 1. — גברנה 113. — גוידרן 134. — דבר 107, etc.

P. 198, lisez : דה 171. — דן au lieu de דל. — Ajoutez : וצנרא 169? — Lisez : יהם 73.

P. 199, lisez כינכצן au lieu de כינעצן. — Ajoutez : לץ 154. Une ligne plus bas, ajoutez : לתג 126, 128. — מדיתה 62, 67.

P. 200, lisez : מועה 113, 154. — מזנת 83. — מנבה au lieu de מנכה. — מצה au lieu de מצת. — מצתץ au lieu de מצתה. — Après נרסר, ajoutez : נתכה 62.

P. 201, lisez : צו 105. — ראבו 173. — רדשבן 157. — רה 45. — רוז au lieu de רוו.

P. 202, lisez : רום 127. — ריתע au lieu de ריתא 116. — רם 17.

Supplément, p. 411. Les *Leka ou Lekou* sont mentionnés dans un autre monument égyptien, au milieu des nations de la Syrie; ce serait donc un peuple différent. Il se peut cependant que certains noms ethniques, étant devenus typiques, aient désigné vaguement des nations ennemies, sans impliquer une notion géographique déterminée.

L'ÉTALON DES MESURES ASSYRIENNES

FIXÉ PAR LES TEXTES CUNÉIFORMES

(suite),

PAR M. J. OPPERT.

Nous avons indiqué, dans le premier article, que la tablette trouvée par Loftus à Senkereh et communiquée par M. Smith[1] pourrait, sous un certain rapport, modifier, non pas la valeur donnée par nous pour la coudée, mais la gradation du système des mesures de longueur.

L'examen attentif de cette matière nous a démontré qu'il y avait deux systèmes de gradation, que nous exposerons tout au long.

La modification que nous avons prévue doit être introduite dans le système assyrien, et écarte la valeur universellement attribuée, depuis Hincks et Rawlinson, à la lettre [cuneiform sign]; celle-ci ne désigne pas la coudée, mais bien la *demi-coudée*.

Ce fait résulte avec évidence de la tablette du Musée britannique. Il ne modifie l'interprétation

[1] Nous ne nous croyons pas le droit d'imiter l'étrange parti pris de ce jeune savant de considérer comme tombées dans le domaine public toutes les opinions de ses collaborateurs, sauf les erreurs ou les idées regardées par lui comme telles.

donnée pour le texte de Sargon que par la substitution définitive de 12,370 à 12,380 coudées pour l'enceinte de Khorsabad. Nous avons du reste déjà signalé la possibilité de ce changement.

Mais il confirme, et d'une manière éclatante, la théorie du rectangle dérivé d'un carré générateur, et toutes les déductions métrologiques qui en découlent[1]. C'est là le point capital et d'une importance de premier ordre. Le déchiffrement est prouvé par le fait même que les chiffres de Botta reproduisent la proportion de a à $a\,(1+\frac{37}{800})$. Le pourtour est exprimé par $4a+\frac{37}{300}a$.

Au chapitre des mesures agraires, il sera expliqué pourquoi cette fraction a été ajoutée.

Le document dont nous parlons contient sur le recto les cubes des chiffres de 1 à 60; sur le verso, une table des mesures de longueur, depuis le cheveu, ou $\frac{1}{7200}$ de la coudée, jusqu'à la valeur de 2 parasanges. Malheureusement, le texte est mutilé, et nous n'avons que les cubes de 1 à 32 et une partie correspondante de l'autre côté, divisée en deux colonnes. Il nous manque, par conséquent, du commencement de chaque colonne, à peu près la moitié du texte, et même ce qui reste de la première colonne est passablement endommagé.

[1] Les assyriologues non habitués aux raisonnements mathématiques ne sauraient se rendre un compte exact de l'immense importance de ce texte pour l'acceptation de leurs déchiffrements par le public. La traduction en est la première preuve mathématique.

Nous ne nous étendrons pas sur la table cubique, qui est composée comme la table des carrés retrouvée par Sir Henry Rawlinson.

Les cubes y sont notés par le système sexagésimal; d'abord, on trouve le chiffre, puis le cube, de 1 à 59; au lieu de 60 et au lieu de 216,000, on voit les deux fois le clou vertical signifiant l'unité; après les deux chiffres, on lit dans chaque ligne les lettres , E BA KI. Les caractères *ba ki* forment l'expression assyrienne de cube; le *e* se trouve aussi comme indication de la puissance devant l'idéogramme de *carré;* dans l'inscription des secondes puissances de Sir Henry Rawlinson, le carré est exprimé par les signes [1]. . . . .

Les signes cubiques sont expliqués par soixantaines. Le cube de 4,64 est expliqué par 1 . 4; le cube de 5,125, par 2 . 5; c'est-à-dire : $2 \times 60 + 5$. A partir du cube de 16, on voit trois chiffres : 1 . 8 . 16. Le premier chiffre est le coefficient de $60^2 = 3600$; le second, celui de 60. Le cube de 17 est indiqué par 1 . 21 . 53, ce qui donne, en effet, 4,913. Le fragment finit par 8 . 16 . 31 = 29,791 = 31^3, et par 9 . 6 . 8 = 32,768 = 32^3.

L'autre côté de la tablette contient les mesures de longueur, mais disposées en deux colonnes dont l'une fait suite à l'autre. Le commencement des deux est perdu.

[1] M. Lenormant s'est mépris sur ce point; il a vu dans l'idéogramme de *carré* celui de la ville de Dilmoun, qui n'a rien à voir ici.

Chaque colonne se compose de deux éléments, de l'indication de la longueur et d'un chiffre; ce dernier ne va jamais que de 1 à 60, et chaque unité représente une puissance de 60. Dans son état actuel, le tableau commence par 48, coefficient d'ongle, pour exprimer $\frac{2}{3}$ de la demi-coudée et 8 ongles. Il y manque le calcul des quantités moindres, et nous croyons que 48 est déjà le coefficient de la première puissance de 60, pour des raisons que nous expliquerons plus tard. La demi-coudée (l'avant-bras, côté) est désignée, non pas par 60, mais par 1; 60 avant-bras, ou 5 toises, sont également expliqués par l'unité.

Nous donnons maintenant la traduction de ce document que M. Smith a publié dans le *Recueil de Lepsius*. Mais M. Smith s'est trompé sur la traduction de plusieurs expressions métrologiques; il a notamment transcrit le [cuneiform], U, par *ammat*, coudée, et il a confondu le *kaśbu* avec le *kaśbuqaqqar*, c'est-à-dire la parasange avec le *schoëne*. Ce dernier n'est pas indiqué dans le tableau, qui laisse de côté le *ner* ou mille (décastade) de Sargon.

PREMIÈRE COLONNE.

(Il y manque à peu près trente-sept lignes.)

[2 (palmes) 8] SUS'I.....[48].
[2.......10] SUS'I.... [50].
[2.......12] SUS'I.... 52.
[2.......14] SUS'I.... 54.
[2.......16] SUS'I.... 56.

[2 . . . . 1]8 SUS'I	58.
[1 U	1.
[1 U $\frac{1}{3}$	1,20.
[1 U $\frac{1}{2}$	1,30.
[1 U $\frac{2}{3}$	1,40.
[2 U	2.
[3 U	3.
[4 U	4.
[5 U	5.
[1] *qanu*	6.
[1] *qanu* 1 U	7.
[1] *qanu* 2 U	8.
[1] *qanu* 3 U	9.
[1] *qanu* 4 U	10.
[1] *qanu* 5 U	11.
[1 SA]	12.

(Fin de la première colonne.)

DEUXIÈME COLONNE.

(Il y manque à peu près vingt-sept lignes.)

[20 SA]	4.
[25] SA	5.
[30] SA	6.
[35] SA	7.
40 SA	8.
45 SA	9.
50 SA	10.
55 SA	11.
1 US	12.
1 US 10 SA	14.
1 US 20 SA	16.
1 US 30 SA	18.
1 US 40 SA	20.
1 US 50 SA	22.

2 US	24.
3 US	36.
4 US	48.
5 US	1.
6 US	1,12.
7 US	1,24.
8 US	1,36.
9 US	1,48.
$\frac{1}{3}$ KAS'BU	2.
$\frac{1}{2}$ KAS'BU	3.
$\frac{2}{3}$ KAS'BU	4.
$\frac{5}{6}$ KAS'BU	5.
1 KAS'BU	6.
1 et $\frac{1}{3}$ KAS'BU	8.
1 et $\frac{1}{2}$ KAS'BU	9.
1 et $\frac{2}{3}$ KAS'BU	10.
1 et $\frac{5}{6}$ KAS'BU	11.
2 KAS'BU	12.

Voici la transcription exacte de ce document important.

M. Smith a exprimé chaque donnée en *suśi*, ce qui ne nous paraît pas nécessaire. Le lecteur se rendra aisément compte de l'agencement de l'idée métrologique qui a présidé à la confection de ce texte.

On remarquera que la pensée formulée par nous en 1856, sur l'expression des fractions, se trouve complétement confirmée. Nous reviendrons sur cette question; mais, avant tout, il faut établir les valeurs proportionnelles des mesures itinéraires contenues dans ce tableau. Nous le ferons d'abord sans en déterminer le sens absolu.

Le texte fournit les proportions suivantes :



60 SUS'I	= 1	U.
6 U	= 1	*qanu.*
2 *qani*	= 1	SA.
60 SA	= 1	US.
30 US	= 1	KAS'BU.

Le KAS'BU est donc la *parasange*[1].

Il nous reste à établir la valeur absolue des idéogrammes métrologiques par d'autres textes cunéiformes. De toutes ces valeurs, une seule se trouve rigoureusement déterminée par le texte mentionné de Sargon : c'est le US. Ce monogramme exprime le stade[2]; M. Smith y voit à tort le double stade ou *diaulon*. La démonstration de l'erreur de l'assyriologue anglais se fait par le calcul du document de Khorsabad. Le *ner* est le décuple de l'US; dans la supposition erronée, le *ner* serait de 20 stades ou de 4 kilomètres environ. Le pourtour de Khorsabad étant fixé à plus de 3 *ners*, nous devrions donc trouver, pour cette circonvallation, au moins 12 kilomètres ; cependant, celle-ci ne mesure que 6,790 mètres. En conséquence l'opinion de M. Smith est fausse.

Nous devons donc maintenir à l'US la valeur de

[1] Ce mot ne désigne donc pas seulement la *dikarie*, comme nous l'avions établi, mais il rend également une mesure de longueur, ce que M. Lenormant a voulu contester. Nous avons déjà établi que les mots techniques avaient différentes valeurs, et il me paraît difficile de ne pas attribuer à l'*asla*, qui semble être identique au *kaśbu*, la valeur de *plèthre*. Mais ce document démontre que le *kaśbu* est également la *parasange*.

[2] Cette équivalence a été établie par moi en 1856.

ת

תנבא 224. תמדת 209. תרדך 201?

NOMS COMMUNS.

אגרם (218) = berber *agkouram* « tête, chef. »

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Outre les nouvelles inscriptions expliquées plus haut, M. Reboud a eu l'heureuse idée de copier de nouveau et même d'estamper un grand nombre de textes compris dans ses anciens recueils, ou faisant partie du recueil de M. Faidherbe. Je profite de cette occasion pour indiquer les leçons qui résultent des nouvelles copies dues au soin intelligent de M. Reboud, quoique dans la plupart des cas il ne nous soit pas possible de faire un choix définitif entre les variantes.

Page 88, n° 1, texte phénicien, ligne 2, les copies ne permettent pas de lire עבדשתרת, au lieu de עבעשתרת; le ד a été oublié par le lapicide, aussi bien dans ce nom[1] que dans celui qui précède. Le texte berber a, par contre, évité cette erreur; il écrit ודארש et ודשתר. — L. 3, lisez בן יפמטת au lieu de ויפמטת. — L. 5, l'individu nommé à la 4e ligne a travaillé avec le secours des individus nommés à la 5e ligne; c'est le sens de באורת שלא, autrement le suffixe aurait été au pluriel. En hébreu, le עֹזֵר est très-souvent inférieur à celui qui est aidé (cf. *Genèse*, II, 18; *Juges*, V, 23; *Rois*, XX, 17, *passim*). La lacune avant זוי semble avoir contenu le mot החרשם, qui figure à la 6e ligne, ou bien quelque autre qualification que le rédacteur du texte principal n'a pas cru né-

[1] A moins qu'on ne considère pas le ע un peu carré comme un ד.

cessaire d'indiquer. En général, le texte berber doit servir de correctif au texte phénicien, qui n'est que la traduction de la partie libyque, et qui a été exécuté avec beaucoup de négligence. Ce serait donc mettre sans nécessité aucune les deux textes en désaccord, que d'introduire dans la lacune un nom propre suivi de בן. La même raison défend aussi de lire בן ורסכן, au lieu de וורסכן.—L. 6, il y a des erreurs de transcription; avant les noms נגבסן et אשי il faut placer le mot בן dans le texte phénicien, et ו dans le texte berber. La même correction doit se faire à la ligne 7 avant les noms propres בלל et בבי. Là-dessus les deux versions sont d'accord.

P. 105, n° 24, l. 1, מכרה; R. מצרה comme au n° 156.

P. 120, n° 52, l. 2, ותל...; R. תכתל.

Ibid. n° 53, באץ / צרוא; R. מרוא / באץ. C'est peut-être une inscription différente.

P. 124, n° 63, l. 3, au lieu de מראה la copie de M. Reboud porte ידאכה, nom composé de ידהע, ידא (37) et de כה. Ainsi disparaît toute possibilité de rapprochement entre ce nom et celui de la ville de Médéah, qui, d'après une remarque qui m'a été faite par M. le professeur Cherbonneau, est plutôt d'origine latine.

Ibid. n° 64, l. 1. אימא, R. אממא, ce serait donc une variante de אמע (187). — L. 2, תל, R. תה.

P. 128, n° 70, l. 2, צימהעא, R. צימהא. — L. 4, מתר, R. מתרע.

P. 133, n° 83, texte latin, l. 1, CHINIDIG, R. CHINIDIAL, et dans le texte libyque correspondant, la copie de M. R. porte באדיל au lieu de כ[נ]דגל.

P. 135, n° 87, l. 2, אכדת, R. אכדתא.

Ibid. n° 88, l. 2, נת, R. מת. — L. 3, מיום, R. ויםת « fils de Imat, » leçon excellente.

P. 142, n° 104, l. 3, מצכרע, R. מצכרה.

plus longue. Le terme d'*aune* aurait le même inconvénient de rappeler une mesure d'une étendue très-différente. Nous avions songé à l'expression d'*empan*[1], si l'usage du mot assyrien le permettait; mais nous sommes en mesure de certifier que le terme *aḫu* désigne lui-même une partie du corps, et non pas une mesure qui en soit dérivée. Nous dirons donc *côté, avant-bras* ou *demi-coudée*, et nous identifions cette mesure au *gomed* des Hébreux.

La mesure semble être dérivée de l'épaisseur du corps humain, à la hauteur de la taille[2].

Les autres expressions sont faciles à fixer.

La 60e partie de l'avant-bras est désignée par un idéogramme composé du caractère *main* et du caractère *corne;* beaucoup de textes en établissent l'acception, qui est celle de *doigt*[3]. Les mots assyriens correspondants sont : *zibū*, l'hébreu אצבע, et

[1] Le mot *empan* serait justifié par l'expression zende *vitaçti*, le persan *bedest*. Le sanscrit a également le mot *vitasti*. Dans la langue perse, le mot était donc sûrement *vitaçti*. 2 empans forment une coudée, en sanscrit *aratni*, en zend *arāthni*, en persan *areš;* la coudée se disait donc *arašni*. De ce mot s'est formé le *ἄρις* des Grecs et l'*arschine* des Turcs. 2 coudées font le bras, en zend et en perse *bāzu*, la double coudée ou l'aune. Le *Boundehescht* (63) dit que 8 empans font la longueur de l'homme; il est vrai que ce serait, à la vérité, si la mesure n'a pas changé du temps des Sassanides, la longueur de 2^{m},178, qui serait très-considérable pour un homme.

[2] Les valeurs attribuées par moi à U appartiennent à SI. La fausse copie de B. M. II, 4,729 ss. est sûrement à lire SI, *igū*, au lieu de *gū*.

[3] La signification de *doigt* a été donnée par moi dans la traduction des *portenta* sur les naissances (*Journ. as.* 1871, t. XVIII, p. 451).

uban, l'hébreu בהן, *pouce*. Mais nous ne pouvons pas accepter les mots *doigt* ou *pouce* pour une mesure de 4 mm. $\frac{1}{2}$, et nous ne pouvons l'expliquer que par l'empreinte d'un ongle faite dans la brique molle en guise de cachet. Le mot *uban* s'emploie d'ailleurs pour indiquer la pointe de quelque chose. Ainsi, on parle (B. M. I, 19 et *passim*) des *ubanat* des montagnes, évidemment les pics des hauteurs. Nous traduisons donc le *suśi* par *ongle*.

Dans notre document, un ongle était désigné par *un*, mais nous ne sommes pas sûr que ce fût la plus petite valeur linéaire. Nous verrons que l'autre système, qui est le second des mesures, part de la 5e partie de l'ongle, mesure très-appréciable, puisqu'elle est presque égale au millimètre. Si, dans le système de la tablette de Senkereh, l'ongle n'était pas la plus petite valeur, force nous serait de présumer, comme point de départ, la 60e partie de l'ongle, à savoir : la 13e partie d'un millimètre environ. Cette mesure se nommerait le *cheveu;* mais nous devons faire observer que nous n'avons pas de texte précis pour justifier cette opinion. Il y aurait bien une considération à faire valoir, quelque hardie qu'elle puisse paraître. Le mot *cheveu* ne se dirait pas autrement en assyrien que *sar*, le sémitique שער, qui est en même temps l'expression du chiffre de 3,600, et le point de départ du système numéral que nous avons développé plus haut. Il se pourrait, dans cette hypothèse, que nous présentons sous toute réserve, que le *sar* représentât l'unité et

le multiple de celle-ci, comme, en effet, le clou vertical désigne à la fois le chiffre 1 et la seconde puissance de 60. Ce fait est incontestable, et il appuierait, sans la prouver strictement, l'hypothèse que nous avons émise.

D'ailleurs, le mot *cheveu* peut bien exprimer un chiffre très-élevé, comme il indique une valeur linéaire minime.

Dans le document, la mention de l'avant-bras est précédée d'une autre valeur effacée que M. Smith a rendue par $\frac{2}{3}$ de coudée. Rien ne prouve cette restitution.

Le texte, tel qu'il est conservé, porte, en regard de 58, une lacune, puis 8 ongles. Le chiffre 8 est évidemment incomplet; c'est ou 18 ou 28, puisque la dizaine manque. Dans le dernier cas, la valeur complétée par des ongles est la $\frac{1}{2}$ de l'avant-bras; dans le second, c'est, en effet, les $\frac{2}{3}$, mais il est probable que les $\frac{2}{3}$ sont le double de l'unité linéaire, que nous nommerons *palme*. Le palme aura donc été de 20 ongles = à $0^{m},914$[1]. Ce palme n'est pas la main, qui est de 24 ongles et $\frac{1}{3}$ du pied. L'un et l'autre formaient l'épaisseur des briques, et cette valeur est exprimée par le mot assyrien *tibik*, couche de briques.

[1] Cette partie de mon travail, à cause d'une maladie d'yeux, a été dictée, et les calculs, même les plus difficiles, ont été faits *de tête*. Il est donc possible que, malgré le soin que j'y ai mis, quelques fautes m'aient échappé : j'en appelle à la bienveillance du lecteur.

Il est néanmoins certain qu'il existait une mesure d'un demi-U, dont M. Smith a prétendu que les textes établissent l'exactitude[1]. Elle s'appelait grand ŚUKLUM, d'où l'on peut conclure que le petit *śaklum* était une des mesures moindres. Voici comment on prouve le rapport du ŚUKLUM avec le U.

Sennachérib parle d'un terrain qu'il avait gagné sur les eaux des affluents du Tigre, pour l'employer à l'agrandissement du palais. Il en donne les mesures : 850 ou 854 U de long sur 389 de large (voir Laq. 38, 16 et *passim*). Dans le cylindre de Bellino, l. 51, on évalue le même champ à 1,700 grands *śuklum* de long, et à 765 de large, ainsi spécifiés : 162 au midi, 217 au milieu, 386 au nord, vers le Tigre.

Le double de 389 est 778, et il se peut que le baril soit mal copié et qu'il faille lire 227 et 389, au lieu de 217 et 386. Mais on n'a pas même besoin d'admettre cette erreur; l'écart peut venir des instruments mêmes. Dans l'un des carrés, le *śuklum* aurait été trop long de $\frac{1}{200}$; dans l'autre, de $\frac{1}{60}$.

La mesure de 30 ongles se nommait donc *śaklum;* ce qu'un syllabaire mal conservé semble rendre par *sulummu* (B. M. II, 45, 5). Ce mot peut signifier

[1] M. Smith a, parmi d'autres grands défauts, celui de trancher les questions sans citer ses sources. Dans l'espèce, tous les passages des textes prouvent le contraire de ce qu'il avance. Les inscriptions de Sennachérib ne prouvent pas l'identité, mais présentent la diversité des deux expressions. Comparez, à ce sujet, Lay, 38, 7, 16, 39, 19, 20, 61, 14, 62, 23, 27; Cyl. Bell. 45, 51; B. M. III, 13, 45, n[os] 4 et 1.

trait, *ligne*, peut-être *page*. Le *sulam* ordinaire était une des mesures les plus petites.

6 avant-bras forment une canne (*qanu*); 2 cannes, 12 avant-bras; 6 coudées forment un SA, dont nous ne connaissons pas la prononciation assyrienne[1]. Cette valeur sera appelée *toise* et mesure $3^{m},291$. Son autre idéogramme est 𒐗, comme celui de la canne est 𒐖.

La toise forme le point de départ des mesures itinéraires. 1 *soss* de toises est le stade, dont nous avons déjà parlé, sa longueur est de $197^{m},46$. Le document de Senkereh ne donne pas le *ner* de 10 stades, mais bien le *kašbu* de 30 stades, la parasange de $5,923^{m},8$; il omet en revanche le *kasbu-qaqqar* ou le *schœne* de 60 stades, $11,847^{m},6$.

On remarquera que ces omissions ne sont pas les seules, mais que plusieurs unités linéaires manquent dans le texte du Musée britannique.

Le pied ne s'y trouve pas, quoique son existence soit bien avérée. On y cherche en vain la coudée, regardée jusqu'ici comme unité fondamentale. Le *plèthre*, *asla* en assyrien, évalué à 60 coudées, y manque également, puis le décastade et le *schœne*.

En effet, ces valeurs se développent d'une manière autre par l'application du comput en *soss*, *ners* et *sars*.

[1] Nous avons bien quelques indications en ce qui concerne la prononciation du *sa* dans les Gloses (B. M. II, 16, 9 et suivantes). On y lit, comme pour SA, les mots *busū*, *kumurrū*, *sukunnū* et *éristu*, mais nous n'avons aucune donnée pour nous prononcer entre ces valeurs.



Par contre, le texte de Senkereh explique certains signes importants au nombre de quatre; ce sont les valeurs de *tiers*, de *moitié*, de *deux tiers* et de *cinq sixièmes*. Un fragment du syllabaire K. 110 (B. M. III, 70, 1, 3, 3) donne la prononciation de trois d'entre eux.

Voici les signes et leur prononciation. Nous y avons ajouté le signe du $\frac{1}{6}$ que M. Smith ne donne pas; il se trouve B. M. II, 37, 51 :

sixième.
tiers, *sussan*.
moitié, *paraś*.
deux tiers, *sĩnip*.
cinq sixièmes, *parap*.

Les mots *paraś* et *sĩnip*[1] se trouvent transcrits en caractères araméens.

On se rappelle une variante dans l'évaluation de l'enceinte de Khorsabad; au lieu de trois cannes, on lit, dans la plupart des textes, . Ce qui ne veut pas dire 1 *barsa*[2], mais 1 SA $\frac{1}{2}$, ou 1 toise $\frac{1}{2}$. La toise valant 2 cannes, 3 cannes font effectivement 1 toise $\frac{1}{2}$. Les monogrammes des fractions sont mis après le chiffre. Ainsi (G. I. *de Kh. l.* 128), le fossé entourant les assiégés à 1 *asla* de Diviarce était profond de 1 toise $\frac{1}{2}$ (pas 1 *barsa*[2]), et large de 100 coudées.

[1] La forme שנף se prouve par B. M. III, 15, 44.

[2] Néanmoins, il a existé une valeur métrologique de *barsa*, qui se trouve, entre autres, dans l'inscription du temps de Domitien que j'ai publiée dans les *Mélanges archéologiques de l'Égypte et de*

Abordons maintenant l'autre système des mesures.

Nous avons démontré que le stade, le décastade et le *sphœne* forment le *soss*, le *ner* et le *sar* d'une mesure que nous avions confondue avec la canne. Continuant à traduire *qanu* par *canne*, la mesure de 6 coudées s'appellera *toise*. Celle-ci est donc le point de départ d'un système de *sar*. Mais il est de toute évidence que ce même système doit s'appliquer en arrière, et la toise devient le *sar* d'une unité moins grande. Le *ner* étant la 6[e] partie du *sar*, nous aurons, pour cette valeur, la coudée.

Le *soss* sera donc la 10[e] partie de la coudée, 12 ongles.

L'unité fondamentale de ce système est donc la 5[e] partie de l'ongle, 12 cheveux équivalant à 0m,000914.

Six ongles équivalent à *un pouce*, dont 12 font un pied, 20 une coudée, 37 une aune.

Nommant cette mesure le *point*, nous aurions donc les deux systèmes suivants :

Unité, le point	=	0m,000914
Soss, le double pouce	=	0 ,05485
Ner, la coudée	=	0 ,5485
Sar, la toise	=	3 ,291
Soss, le stade	=	197 ,46
Ner, le décastade	=	1974 ,6

l'Assyrie. Le mot *bars*, ברש, écrit en lettres phéniciennes, suppose un assyrien *barś*. C'est peut-être l'équivalent de *paraś* פרס, qui explique le signe (B. M. II, 28, 65), et signifie « diviser. »

Sar, le schœne	=	11847^{m},6
6 *doubles pouces* donneront le pied...	=	0 ,3291
60 *doubles pouces* donnent la toise ou 10 p^{ds}	=	3 ,291
10 *toises* donnent le plèthre (*asla*).		
6 *plèthres* donnent le stade.		

Il a donc existé deux subdivisions de la coudée, l'une en 12 ou 6 parties, l'autre en 10 ou 5 parties, déductibles toutes les deux du système sexagésimal. La 5e partie de la coudée, le $\frac{1}{3}$ du pied, est la main de 0^{m},1097; cette main donnait 24 ongles, elle différait du palme de 4 ongles ou de 18 millimètres environ.

Voilà les mesures du système sexagésimal, d'où dérive la coudée, qu'Hérodote nomme la coudée *métrique* (ὁ πῆχυς μέτριος), et dont il distingue la *coudée royale* (Hér. I, 188); cette mesure est plus longue de 3 dactyles : or, le doigt olympique étant de 26 millimètres environ, 3 doigts équivalent à peu près à 8 centimètres. La coudée dite *royale* avait donc 7 palmes ou 140 ongles, et valait 0^{m},6399 à Ninive, et 0^{m},6125 à Babylone.

La *demi-coudée royale* était un peu moindre qu'un pied; elle valait 0^{m},32 et 0^{m},30625. C'est elle qui est devenue le *bras* des Arabes.

L'intervention du chiffre *sept*, dans le système sexagésimal, sera prouvée par la discussion des aires; nous y verrons encore l'introduction d'un autre nombre prime, celui de 37. Il y a eu, en effet, une mesure qu'on appelait grand U, grand côté de 222 ongles, ou de 1^{m},0147 et de 0^{m},971.

Nous ne serions pas étonné que cette mesure fût identique au *govīz* des Persans, qui a la même valeur.

Nous désignerons le *grand* U linéaire par *aune*. L'excédant des deux grands côtés du rectangle de Khorsabad est juste de 100 aunes.

Il a existé, chez les juifs également, une mesure composée de 37 palmes (Ez. 42). C'était la canne de la mesure que nous appelons *calame*. Un *rès* était formé par 70 (selon d'autres par 30) calames : le mille se composait de 525 (ou 225) mesures de la même espèce. Si le calame a existé en Assyrie, il se composait de 740 ongles.

Voici donc le tableau général des mesures assyriennes :

Le *cheveu*	=	0m,000076
Le *point*, de 12 cheveux	=	0 ,000914
L'*ongle*, de 5 points	=	0 ,00457
Le *pouce*, de 6 ongles	=	0 ,0274
Le *demi-palme*, de 10 ongles	=	0 ,0457
Le *double pouce*, de 12 ongles	=	0 ,05485
Le *palme*, de 20 ongles	=	0 ,0914
La *main*, de 24 ongles	=	0 ,1097
Le *salum*, de 30 ongles	=	0 ,6399
L'*avant-bras*, la *demi-coudée*, de 60 ongles	=	0 ,27425
Le *pied*, de 3 mains, 72 ongles	=	0 ,3291
La *coudée*, de 2 avant-bras	=	0 ,5485
La *coudée royale*, de 7 palmes	=	0 ,1371
L'*aune*, de 37 pouces	=	1 ,0147
La *canne*, de 3 coudées	=	1 ,6455
La *toise*, de 2 cannes	=	3 ,291
Le *calame*, de 37 palmes	=	3 ,3824
La *perche*, de 6 toises	=	19 ,746

Le *plèthre*, de 10 toises.............	=	32m,91
Le *stade*, de 60 toises, 360 coudées...	=	197 ,46
Le *décastade* ou *mille*, de 10 stades....	=	1974 ,6
La *parasange*, de 30 stades..........	=	5923 ,8
Le *schœne*, de 60 stades............	=	11847 ,6

Si l'on part du pied babylonien de 0m,315 et de la coudée égypto-babylonienne de 0m,525, on a des valeurs un peu moindres.

Les voici dans tout leur développement, quoique l'application pour les mesures dérivées n'en soit pas prouvée.

Le *cheveu*................	0m,000073
Le *point*.................	0 ,000875
L'*ongle*..................	0 ,004375
Le *pouce*.................	0 ,002625
Le *demi-palme*............	0 ,04375
Le *double pouce*..........	0 ,0525
Le *palme*.................	0 ,0875
La *main*..................	0 ,105
Le *salum*.................	0 ,13125
L'*avant-bras*.............	0 ,2625
Le *pied*..................	0 ,315
La *coudée*................	0 ,525
La *coudée royale*.........	0 ,6125
L'*aune*...................	0 ,971
La *canne*.................	1 ,575
La *toise*.................	3 ,15
Le *calame*................	3 ,2375
La *perche*................	31 ,5
Le *plèthre*...............	18 ,9
Le *stade*.................	189
Le *mille*.................	1890
La *parasange*.............	5670
Le *schœne*................	11340

Les différences qu'on constate sont surtout appréciables dans les mesures itinéraires. L'écart des deux parasanges est déjà de plus de 200 mètres, et celui des *schœnes* de 500 mètres. Pour les moindres valeurs, celle de la main et celles au-dessous, la divergence est minime, et pour les plus petites, elle serait purement théorique. Cette différence aurait quelque influence sur la fixation des poids, si, ce que nous ne croyons pas, le système babylonien avait été le point de départ des valeurs de pondération.

Voilà, en général, le système des mesures linéaires.

Nous avons éclairci, au point de vue du déchiffrement, quelques points obscurs. Parmi ceux-ci, il faut ranger une mesure qui est nommée le *grand* U, et une autre mesure nommée ŚUK. LUM. qui se trouve, ou seule, ou avec l'épithète de *grand*. M. Smith a voulu identifier ces deux expressions, ce qui est inexact; elles ne se remplacent pas [1]. Les passages semblent autant s'appliquer à des mesures de superficie qu'à des côtés de ces valeurs agraires. Dans quelques textes, néanmoins, surtout dans les inscriptions de Sennachérib et d'Assarhaddon, les deux mesures doivent s'appliquer à l'évaluation des côtés et constituer ainsi une valeur linéaire; mais

[1] Il se peut que quelques expressions aient eu plusieurs sens. Pour arriver à une certitude, il faudrait pouvoir appliquer une évaluation assyrienne à un espace examiné métriquement. Mais, d'autre part, il semble certain que ces évaluations linéaires ne peuvent

celle-ci ne pourrait pas être le côté d'un carré exprimant ces surfaces.

Il nous reste à considérer le système des Perses, qui est presque identique à celui des Assyriens. La *coudée*, *arasni*, était de $0^{m},5467$, donc l'*empan*, *vitaçti*, de $0^{m},27335$. La double coudée, *bāzu*, le bras, avait $1^{m},0934$. Le pied s'appelait probablement *gāma;* il était de $0^{m},3,2802$. Le stade, *açparaça*, en perse[1], avait donc $196^{m},812$. 30 stades formaient une *parasange* (en perse *parathañha* ou *frathakha*), aujourd'hui *farsakh*, qui, dans tout le royaume persan et dans tout l'Orient, est encore, de nos jours, usité comme mesure itinéraire, même en pays arabe; il mesurait $5,904^{m},36$. La double parasange s'appelait *gāva*, en persan *gāv;* elle avait la longueur de $11,808^{m},72$; mais, à cette époque, on ne comptait officiellement les distances que par parasanges. Les subdivisions nous sont peu connues; probablement l'*empan* se divisait en 10 doigts, *añgusta*, en perse, de $0^{m},27335$, et l'*angusta* (le doigt) en 6 grains d'orge, *yava*, en perse, de $0^{m},00455$. Cette dernière mesure se trouve mentionnée dans le *Zendavesta*[2].

Les valeurs données aux mesures perses seront confirmées d'une manière éclatante, lors de la dis-

absolument pas se concilier avec les mesures agraires qui portent le même nom; cela sera démontré plus tard.

[1] C'est le mot thalmudique ריס.

[2] Quant au mot *avacina*, dans lequel M. Fr. Müller voit une mesure, nous sommes plutôt de l'opinion de M. Justi, qui le traduit par *tel*.

cussion des volumes, par la comparaison avec les mesures attiques.

III.

MESURES DU SECOND DEGRÉ OU DE SUPERFICIE.

De toutes les mesures, celles du second degré sont les plus obscures et les moins employées. Non que les textes cunéiformes ne contiennent pas des évaluations de cette catégorie, mais en général il se trouve la mesure donnée par les côtés du rectangle. Ainsi, par exemple, le *Caillou de Michaux*, qui contient un titre de donation , fournit la mesure du terrain en marquant la longueur des quatre côtés. Je vais donner la traduction de ce document qui, autrefois, dans cette partie, a été mal compris. La version que j'ai donnée en 1856 dans l'*Athenæum français* est à rectifier. Voici la traduction du commencement :

« 20 *hin* de blé ensemencent un grand U. Dans le voisinage de la ville de *Kar Nabau*, située sur le fleuve de *Mé Kaldan*, dans la maison de . . . . Mesures du champ :

« 3 stades de long en haut, vers l'est, du côté de la ville de Bagdad [1].

[1] On sera peut-être surpris de voir ce nom ici. La ville peut se lire *Ḥudad* et *Bagdad*. La ville se trouve citée ailleurs (p. ca. B. M. II, 48, 20, 50, 66), et appartient aux cités antiques de la Babylonie. Elle a un nom sumérien; mais le nom de Bagdad, très-ancien d'ailleurs, ne serait pas précisément incompatible avec ce fait, car des colonies aryennes ont existé de tout temps jusqu'aux bords du

« 3 stades de long, vers l'ouest, du côté de la maison de *Tunaumkit.*

« 1 stade 50 toises de large, en haut, vers le midi, du côté de la maison du propriétaire.

« 1 stade 50 toises de large, en haut, du côté du nord du domaine du propriétaire. »

Il y a donc ici une mesure très-exacte. Le donateur a fait cadeau à son gendre futur d'une partie de son bien-fonds qui s'étendait le long du fleuve.

La partie cédée au gendre est de 5 $\frac{1}{2}$ stades carrés; mais elle n'est évaluée par aucune indication de mesures agraires.

De ce fait nous pouvons déjà conclure que le stade carré formait une unité superficiaire; à Ninive, il mesurait 3^h,89,90; à Babylone, 3^h,57,21. Le champ du *Cailloa de Michaux* mesurait donc 19^h,65 environ, en appliquant la valeur du stade babylonien.

La ville de Khorsabad couvre une superficie de 73 stades carrés et $\frac{157}{216}$. Cela équivaut à 2 kilomètres carrés 87^h,35 environ. Aucun texte ne semble exprimer cette pensée. J'ai cherché à voir une mesure équivalente dans la donnée de la tablette d'argent : elle rend là sûrement l'aire du château *de Sargon.* L'évaluation dont je parle donne 10 grands U, et l'on y

Tigre. Le nom de Bagdad, qui ne peut s'expliquer que par le perse, prouve l'antériorité à la période la plus florissante de la ville des Khalifes. On trouve, dans cette localité, des constructions antiques. La grande difficulté résiderait dans la question *géographique* seule; car si le Me-Kaldan est le Diyaleh, la ville de Bagdad serait à l'ouest et non pas à l'est.

voit une autre valeur. La question préalable a été de savoir si cet énoncé peut se rapporter à la fixation d'une surface; en aucun cas, celle-ci ne pourrait être identique aux 12,370 coudées mentionnées dans les autres documents, voire même dans la tablette de cuivre trouvée à côté de celle d'argent. J'ai donc cru que la donnée en question se rapportait purement et simplement à la hauteur des murs et à la disposition des tours de la ville fondée par Sargon; mais le texte même s'y oppose.

Si la donnée mentionnée avait exprimé vraiment l'aire de Khorsabad, le grand U devrait être un carré dont le côté fût au moins 2 stades et au plus 2 stades $\frac{1}{2}$. Mais cet aréal est trop considérable et nullement conciliable avec la donnée du *Caillou de Michaux*, où le grand U se rencontre également comme mesure agraire.

Nous avons, dans les inscriptions de Sennachérib, d'importantes données sur un palais de Ninive, dit l'ancien palais. Ce roi (par exemple, B. M. III, 13, 4) évalue l'étendue de l'ancien palais de Ninive à 360 demi-coudées de longueur et 95 de largeur, ce qui fait 96 mètres $\frac{1}{2}$ sur 26 mètres de profondeur. Le bâtiment n'était donc pas très-considérable; mais il est impossible de traduire autrement ce passage dont la teneur est vérifiée par différents textes concordant entre eux. Sennachérib agrandit ce palais, qui certes ne constituait pas à lui seul la demeure royale de l'ancienne Ninive; il l'éleva de 190 couches de briques, de 18 mètres environ, et il évalue la lon-

gueur à 914 grands *śuk-lum*, et la largeur à 440 mesures de même espèce. Le *śuk-lum*, c'est le quart de la coudée; il est d'ailleurs inadmissible que l'unité de longueur soit beaucoup plus considérable, car ce chiffre dépasserait l'étendue possible de la colline de Koyoundjik. Dans ce cas, la donnée assyrienne se traduirait par une longueur de 25 mètres environ sur 60 mètres de largeur. Mais, ici encore, la surface est donnée par les éléments consécutifs des côtés.

De même, Assarhaddon parle d'un grand palais élevé par lui, et que personne, parmi ses ancêtres, n'avait édifié; il en évalue (B. M. I, 47, 32, ss.) la longueur à 35 grands U, et la largeur à 31 grands U; ici, le grand U est encore la mesure de longueur, un multiple d'une valeur moindre, et la surface n'est pas évaluée en elle-même; on n'emploie pas une mesure agraire équivalente à 1,085 U carrés.

Sennachérib cite les côtés différents d'un même emplacement; il avait 1,700 *grands śuk-lum* de longueur, 162 de large du côté du midi, 217 de large au milieu, et 386 de large au nord, ce qui donne une surface très-régulière. (Cylindre de Bellino, l. 51, 52.)

Nous omettons d'autres évaluations de même nature, et nous abordons l'un des faits réels qui peuvent nous faire conclure à la fixation d'une mesure superficiaire.

Dans le grand texte de la Compagnie des Indes, Nabuchodonosor évalue le pourtour de l'enceinte

quelle il comptait la quantité nécessaire pour ensemencer le champ : on mettait la sixième partie de l'épha, le *hin*, à peu près 3 litres, par partie de 3 ares et plus.

100 perches formaient un stade carré. Le grand arpent était donc la $\frac{1}{1000}$ partie du *schœne* carré.

Il serait très-difficile de concilier ce calcul aboutissant à un si plausible résultat avec la supposition évaluant l'aire de Babylone à 15,000 stades carrés. Dans cette hypothèse, le *ugagar*, que nous appellerons grand arpent, serait de 3 $\frac{3}{4}$ stades carrés, et le U serait $\frac{1}{96}$ de la même valeur. Or, cette fraction ne représente aucun carré rationnel; on ne peut donc pas accepter l'hypothèse que nous venons de discuter.

Le chiffre de 490 pourrait, du reste, s'accorder très-bien avec la donnée d'Hérodote et l'évaluation de l'aréal babylonien à 14,400 stades carrés. On pourrait toujours, par la résolution d'une équation du second degré, trouver un rectangle de 490 unités de pourtour, et de 120^2 ou 14,400 unités carrées. Les côtés de ce rectangle seraient 97,87786 et 147, 122114 ou à peu près 97 $\frac{7}{8}$ et 147 $\frac{1}{8}$. Mais il serait absurde de vouloir constituer le rectangle babylonien par deux éléments ayant le rapport de 2 à 3. Tous les documents anciens signalent une forme plus régulière à la ville des Chaldéens. Il y a d'ailleurs un moyen de concilier le pourtour de 490 stades avec l'aréal de 14,400 stades carrés. Babylone avait cent portes; si, à chaque porte, le

mur s'avançait de $\frac{1}{20}$ de stade, c'est-à-dire de 9 mètres environ, le pourtour aurait eu, en effet, 490 stades, tandis que la distance d'un angle à un autre conservait la valeur de 120 unités de même longueur. Nous croyons, en effet, que les portes de Babylone ont été en saillie; tous les monuments en bas-relief, comme les restes du mur de Khorsabad, militent en faveur de cette opinion.

Toutes les questions obscures s'expliquent ainsi très-facilement, et si l'on trouvait le chiffre des cent portes exorbitant sur une longueur de 90 kilomètres, on pourrait admettre des rentrées et des saillies qui différencieraient le nombre normal de 490 stades.

Il restera encore à expliquer ce qu'est le grand *śuk-lum.*

Des considérations que nous exposerons maintenant nous portent à y voir le carré de 60 coudées de côté; là, le $\frac{1}{36}$ du stade carré, en un mot le plèthre carré.

L'autre indication d'une mesure superficiaire est celle de la tablette d'argent[1]. Un examen plus attentif du document un peu effacé nous permet d'en donner la traduction suivante :

37. X. *ina.* I. U. *rabuti. u.....*
 10 mensuras magnas emensus sum.
38. *Eli* III. US. A. AN. *tibki*[2].
 insuper 3. sexagies stratorum laterum.

[1] *Dour-Sarkayas*, p. 25.

[2] Comparez Layard, pl. 39,18. B. M. I 42,39; III 13,1. Ces passages nous ont empêché de voir, dans les lignes 37 et suivantes, une

quelle il comptait la quantité nécessaire pour ensemencer le champ : on mettait la sixième partie de l'épha, le *hin*, à peu près 3 litres, par partie de 3 ares et plus.

100 perches formaient un stade carré. Le grand arpent était donc la $\frac{1}{1000}$ partie du *schœne* carré.

Il serait très-difficile de concilier ce calcul aboutissant à un si plausible résultat avec la supposition évaluant l'aire de Babylone à 15,000 stades carrés. Dans cette hypothèse, le *ugagar*, que nous appellerons grand arpent, serait de 3 $\frac{3}{4}$ stades carrés, et le U serait $\frac{1}{96}$ de la même valeur. Or, cette fraction ne représente aucun carré rationnel; on ne peut donc pas accepter l'hypothèse que nous venons de discuter.

Le chiffre de 490 pourrait, du reste, s'accorder très-bien avec la donnée d'Hérodote et l'évaluation de l'aréal babylonien à 14,400 stades carrés. On pourrait toujours, par la résolution d'une équation du second degré, trouver un rectangle de 490 unités de pourtour, et de 120^2 ou 14,400 unités carrées. Les côtés de ce rectangle seraient 97,87786 et 147, 122114 ou à peu près 97 $\frac{7}{8}$ et 147 $\frac{1}{8}$. Mais il serait absurde de vouloir constituer le rectangle babylonien par deux éléments ayant le rapport de 2 à 3. Tous les documents anciens signalent une forme plus régulière à la ville des Chaldéens. Il y a d'ailleurs un moyen de concilier le pourtour de 490 stades avec l'aréal de 14,400 stades carrés. Babylone avait cent portes; si, à chaque porte, le

mur s'avançait de $\frac{1}{20}$ de stade, c'est-à-dire de 9 mètres environ, le pourtour aurait eu, en effet, 490 stades, tandis que la distance d'un angle à un autre conservait la valeur de 120 unités de même longueur. Nous croyons, en effet, que les portes de Babylone ont été en saillie; tous les monuments en bas-relief, comme les restes du mur de Khorsabad, militent en faveur de cette opinion.

Toutes les questions obscures s'expliquent ainsi très-facilement, et si l'on trouvait le chiffre des cent portes exorbitant sur une longueur de 90 kilomètres, on pourrait admettre des rentrées et des saillies qui différencieraient le nombre normal de 490 stades.

Il restera encore à expliquer ce qu'est le grand *śuk-lum*.

Des considérations que nous exposerons maintenant nous portent à y voir le carré de 60 coudées de côté; là, le $\frac{1}{36}$ du stade carré, en un mot le plèthre carré.

L'autre indication d'une mesure superficiaire est celle de la tablette d'argent[1]. Un examen plus attentif du document un peu effacé nous permet d'en donner la traduction suivante :

37. X. *ina*. I. U. *rabuti*. *u*. . . . .
 10 mensuras magnas emensus sum.
38. *Eli* III. US. A. AN. *tibki*[2].
 insuper 3. sexagies stratorum laterum.

[1] *Donr-Sarkayas*, p. 25.

[2] Comparez Layard, pl. 39,18. B. M. I 42,39; III 13,1. Ces passages nous ont empêché de voir, dans les lignes 37 et suivantes, une

39. *Taḫlabisun aksur:*
Fastigia eorum divisi.

« J'ai mesuré 10 grandes mesures; et sur 180 couches de « briques, j'ai disposé leurs créneaux. »

Le texte ne peut s'appliquer qu'aux chambres et à l'étendue du palais. Il est démontré que la surface de cet édifice équivalait à 319,680 coudées carrées ou 2,220 doubles toises carrées.

Nous voila arrivés à un résultat bizarre : l'aire du palais, évaluée à dix grandes mesures, est l'équivalent de 2,220 aires d'une valeur certaine. Le palais a été élevé de 180 couches de briques; nous trouvons ailleurs, dans les textes de Sennachérib par exemple, une semblable expression appliquée à des édifices entiers et non pas à des murs. Pour revenir à la mesure superficiaire, les 222 doubles toises carrées attribuées à cette unité ne peuvent s'expliquer que par la formation d'une valeur pour la combinaison de deux ou de trois carrés de mesures simples. Il n'est pas possible de décomposer 222 en deux, mais bien en trois nombres carrés, comme nous le verrons. Telle qu'elle est, l'aire de 31,968 coudées carrées est formée par un rectangle de 144 sur 222 coudées.

allusion aux murs d'enceinte, qui n'avaient pas la hauteur de 18 mètr. En second lieu, les dix *grandes mesures* n'auraient pu se rapporter qu'à la *largeur* des murs et des remparts de terre; cette épaisseur n'a rien qui nous puisse étonner. Par ces considérations, je ne pense pas que le texte vise autre chose que l'étendue du palais, et les chiffres prouvent cette interprétation. Puis, le grand U est sûrement une mesure agraire.

Ces deux valeurs équivalent à 120 doubles pieds, et à 120 mesures de 222 ongles. Cette dernière, composée d'une coudée royale, d'un pied et d'un palme (140 + 72 + 10 = 222), serait le grand U, le grand côté. Cette mesure linéaire de 37 pouces, que nous appelons *aune*, aurait donc, à Ninive, 1m,0147, et à Babylone 0m,971. C'est le *govīz* des Persans.

L'excédant du côté long de Khorsabad se réduirait donc simplement à 100 aunes.

Si, ce qui est moins vraisemblable, les côtés des rectangles s'exprimaient en 144 coudées et 144 valeurs de 185 ongles, le grand U linéaire aurait un sixième de moins, 0m,845 et 0m,809. Mais cette mesure ne serait plus un multiple d'une valeur moindre, et elle n'a pas laissé de traces dans l'Orient moderne.

Le grand U agraire aurait donc eu, à Babylone, 96 ares 1764; à Ninive, 88 ares 1118. Nous le nommerons *aroure*.

Mais quels sont les trois carrés dont il se compose? En désignant ces trois valeurs par a^2, b^2, c^2, nous aurons :

$$10a^2 + 10b^2 + 10c^2 = 2220$$

ou

$$a^2 + b^2 + c^2 = 222.$$

Or, chose surprenante, ce chiffre de 222 se décompose véritablement en trois nombres carrés[1] :

$$14^2 + 5^2 + 1^2 \quad \text{ou} \quad 196 + 25 + 1 = 222.$$

[1] Le chiffre 222 se décompose encore dans les carrés de 11, 10,

Nous obtenons donc pour :

A un carré de..... 168 coudées.
B un carré de..... 60
C un carré de..... 12

Le second terme agraire est alors le plèthre; la mesure moindre, que nous nommerons *acène*, est le carré de la double toise. Quant au terme A, appelé acre, il présente une particularité sans analogie connue : il est un multiple de sept, et cet élément a probablement été introduit à cause de quelque superstition agricole ou politique.

L'aire appelée *acre* contient donc 196 doubles toises carrées, tandis que le U ordinaire n'en contient que neuf. L'acre ninivite était de 84ª,9125, celui de Babylone de 77ª,7924.

Quelque anomale que puisse paraître cette introduction du nombre *sept*, elle est prouvée par les dispositions de l'édifice. Le palais de Khorsabad formait un octogone irrégulier, rectangulaire et symétrique, se décomposant en deux rectangles, l'un de 36 doubles toises (*c*) sur 23, l'autre de 48 sur 29. Ou bien, il se décompose en trois rectangles dont celui du milieu a 36 doubles toises sur 52 ; il est flanqué, de chaque côté, d'un rectangle de 6 sur 29. L'aréal total est donc de 2,220 doubles toises

1, à cause de la nature du chiffre 221 qui est 13 fois 17 (10 + 3) (10 + 7). J'avais pensé à décomposer le chiffre 222 en trois chiffres *non carrés d, e, f*, dont *d* serait 100 *f* et *e* 10 *f*. Mais *f* serait d'abord irrationnel, puis l'inscription avait dit tout simplement 11 *d* et 1 *e*, et il n'y aurait eu aucune raison pour parler de la mesure *f*.

carrées (c^2), comme nous l'avons vu plus haut. Nous avons :

$36 \times 23 =$	828	ou $36 \times 52 =$	1,872
$48 \times 29 =$	1,392	$2 \times 6 \times 29 =$	348
	2,220		2,220

La justesse de notre point de vue se prouve maintenant par le fait suivant. L'octogone même doit se ressentir de la décomposition en 10 acres, 10 plèthres et 10 doubles toises carrées. Ces deux derniers éléments forment ensemble 260 c^2. Or, la profondeur de l'édifice était de *cinquante-deux* doubles toises (52 c), et *deux cent soixante est divisible par cinquante-deux.* Pour constituer donc la somme de ces deux derniers éléments, on n'avait qu'à prendre, au milieu du terrain, une bande d'un plèthre de large à travers tout l'édifice. De part et d'autre, on obtenait deux hexagones rectangulaires égaux, chacun de 5 acres ou de 980 doubles toises carrées. En effet, chacun de ces hexagones se décomposait en deux rectangles, l'un de $15 \frac{1}{2}$ c sur 52 c, l'autre de 6 c sur 29 c. Le grand formait 806 c^2, ou 4 acres *plus* 22 c^2; ces 22 c^2 complétaient le cinquième acre, formé en plus grande partie par les 174 c^2 du petit rectangle $174 + 22 = 196$. C'est de cette manière simple que l'architecte assyrien résolvait le problème d'avoir à fournir un espace de 10 acres, 10 plèthres et 10 doubles toises carrées, *ayant pour façades deux côtés inégaux, de trois cinquièmes et de quatre cinquièmes de stade.* Cette dernière valeur était choisie

pour donner au demi-pourtour la longueur de 100 doubles toises. Les Assyriens résolvaient, comme nous le faisons, cette équation du premier degré à deux inconnues :

$$x+y=52 \qquad 48x+36y=2,220$$

d'où :

$$36x+36y=1,872 \qquad 12x=348$$

donc :

$$x=29,\ y=23.$$

Ils construisaient d'abord le rectangle du milieu de 36 sur 52 = 1,872, et divisaient la différence d'avec 2,220, soit 348, en 12 parties (48 — 36), pour obtenir ainsi la profondeur des rectangles latéraux.

Mais cette déduction n'est pas la seule qui nous soit suggérée. Il est évident que toute somme composée d'un nombre égal d'acres, de plèthres et de doubles toises carrées, doit être divisible par 37. Or, que voyons-nous? Le surplus du carré de Khorsabad, un rectangle de 3,000 coudées sur 185 (5×37), a une surface de 555,000 coudées carrées. Le palais de Khorsabad s'étendant sur 319,680, il est donc à ce dernier comme 125 à 72; le diviseur commun est 4,440. Le rectangle du surplus vaut $\frac{625}{36}$ d'acre, $\frac{625}{36}$ de plèthre, $\frac{625}{36}$ de double toise carrée, ou la somme de carrés dont les côtés sont $\frac{25}{6}$ d'acre, $\frac{25}{6}$ de plèthre, $\frac{25}{6}$ de double toise carrée, ou 700, 250 et 50 coudées. En effet, 490,000, 62,500 et 2,500 font

555,000. Les 3,000 coudées du petit côté sont $\frac{25}{6}$ du double stade.

L'aire de Khorsabad se composait donc de quatre carrés réguliers de 3,000, 700, 250 et 50 coudées de côté, dans les mêmes proportions du double stade, de l'acre, du plèthre et de la double toise, ou de 60, 14, 5 et 1. La somme des quatre carrés est 3,822, qui est à 3,185, chiffre des coudées du grand côté, comme 6 à 5. Le diviseur commun est 637.

Le chiffre de 3,185 est au surplus le multiple du 5, 7, 7, 13.

L'acre de 196 c^2 est au stade carré de 900 c^2 comme 49 à 225. L'aire de cette ville était de $\frac{15925}{216}$, donc de 73 $\frac{157}{216}$ de stades carrés. Or, le chiffre de 15,925 est divisible par 49, et l'étendue de la ville de Sargon est de 338 $\frac{13}{24}$ d'acres. Nous n'insistons pas sur le chiffre 13, nombre des dieux du Panthéon assyrien, quoique le chiffre 338 soit 2 fois 13 fois 13. Cela peut être un hasard. Ce qui n'en est peut-être pas un, c'est que 338 $\frac{13}{24}$ se décompose en 300 acres et $\frac{925}{24}$. Or cette fraction est également la somme de $\frac{1225}{36}$ d'acre, de $\frac{1225}{36}$ de plèthre et de $\frac{1225}{36}$ de doubles toises carrées. Ce nombre est encore rationnel, le carré de $\frac{35}{6}$, de sorte que le rectangle de Khorsabad équivaut à 300 acres, plus trois carrés de 980, 350 et 70 coudées de côté.

L'aroure, par contre, est au stade carré comme 37 à 150; et à l'acre, comme 111 à 98.

Il est impossible de voir en toutes ces disposi-

de Babylone à 480 ou 490 stades (*ammatgagar*). Le chiffre lui-même prête à discussion. Hérodote (I, 180) fixe l'enceinte de Babylone à 480 stades, et spécifie son compte en insistant sur la forme carrée de Babylone, dont chaque côté avait, selon lui, 120 stades. D'après la manière de compter à Ninive, le chiffre (VIII, 45) serait bien 490, et l'on pourrait admettre ce chiffre si l'on voulait appliquer à Babylone le principe dont nous avons parlé, et qui consiste dans le non-emploi d'un carré exact. On aurait pu admettre alors deux côtés de 120 et deux côtés de 125 stades, et notre carte de Babylone aurait pu être modifiée en ce sens, que la ligne méridionale seule fût reportée à un centimètre environ plus loin. Voilà tout le changement que nécessiterait cette interprétation nouvelle. L'aréal de Babylone aurait donc été, dans cette supposition, de 15,000 stades carrés ou de 535 kilomètres carrés, bien plus considérable que le département de la Seine.

Quelque recommandable que puisse paraître ce changement, à raison même de la considération mentionnée au sujet de la prédilection pour les rectangles se rapprochant du carré, il y a une raison majeure qui nous oblige à ne pas admettre cette explication du texte de l'inscription de Londres. Dans un autre passage (VI, 25), nous trouvons la superficie de Babylone évaluée en mesures agraires. C'est l'un des endroits peu nombreux où nous pouvons, avec certitude, signaler une pa-

reille donnée. Or, l'aréal de Babylone est évalué à 4,000 *ugagar*[1].

Ordinairement, ce que nous avons prouvé pour l'*ammatgagar*, l'adjonction du mot *gagar* indique la multiplication par 360. Nous rencontrerons le même principe dans les mesures de pondération, où le mot hébreu *kikkar*, l'assyrien *qaqqar* et *gagar*, désigne à lui seul le talent. Ce qui rend cette donnée certaine, c'est son application dans notre cas spécial. Le produit de 360 avec 4,000 donne le carré de 1,200. Or, selon Hérodote, la ville chaldéenne formait un carré de 120 stades de côté; et, en combinant cette notice avec celle de Nabuchodonosor, nous obtenons, pour le U, le $\frac{1}{100}$ du stade carré.

Le U était donc un carré dont le côté avait 36 coudées, 60 pieds de côté, ou le *socarion* des Alexandrins, et équivalant, pour Ninive, à 3 ares 90; pour Babylone, à 3 ares 57. Nous avons ainsi, en confirmant notre idée de 1856, obtenu une valeur superficiaire en plein accord avec les mesures linéaires. Le *socarion* assyrien, que nous appellerons *perche*, était formé par un carré ayant pour côté 12 cannes, 6 toises ou le $\frac{1}{10}$ du stade.

La perche était distincte de la *grande perche;* celle-ci était, pour l'agriculteur, l'unité d'après la-

[1] On ne comprend pas très-bien, après ce qui précède, comment M. Rawlinson et, après lui, M. Brandis, ont pu identifier le stade et ce que nous traduisons par *grand arpent;* c'est de l'équivalence erronée de *ugagar* et d'*ammatgagar* que provient la fausse identification des deux passages de l'inscription de Londres, identification qui prend pour postulat que 4,000 est égal à 480.

quelle il comptait la quantité nécessaire pour ensemencer le champ : on mettait la sixième partie de l'épha, le *hin*, à peu près 3 litres, par partie de 3 ares et plus.

100 perches formaient un stade carré. Le grand arpent était donc la $\frac{1}{1000}$ partie du *schœne* carré.

Il serait très-difficile de concilier ce calcul aboutissant à un si plausible résultat avec la supposition évaluant l'aire de Babylone à 15,000 stades carrés. Dans cette hypothèse, le *ugagar*, que nous appellerons grand arpent, serait de 3 $\frac{3}{4}$ stades carrés, et le U serait $\frac{1}{96}$ de la même valeur. Or, cette fraction ne représente aucun carré rationnel; on ne peut donc pas accepter l'hypothèse que nous venons de discuter.

Le chiffre de 490 pourrait, du reste, s'accorder très-bien avec la donnée d'Hérodote et l'évaluation de l'aréal babylonien à 14,400 stades carrés. On pourrait toujours, par la résolution d'une équation du second degré, trouver un rectangle de 490 unités de pourtour, et de 120^2 ou 14,400 unités carrées. Les côtés de ce rectangle seraient 97,87786 et 147, 122114 ou à peu près 97 $\frac{7}{8}$ et 147 $\frac{1}{8}$. Mais il serait absurde de vouloir constituer le rectangle babylonien par deux éléments ayant le rapport de 2 à 3. Tous les documents anciens signalent une forme plus régulière à la ville des Chaldéens. Il y a d'ailleurs un moyen de concilier le pourtour de 490 stades avec l'aréal de 14,400 stades carrés. Babylone avait cent portes; si, à chaque porte, le

mur s'avançait de $\frac{1}{20}$ de stade, c'est-à-dire de 9 mètres environ, le pourtour aurait eu, en effet, 490 stades, tandis que la distance d'un angle à un autre conservait la valeur de 120 unités de même longueur. Nous croyons, en effet, que les portes de Babylone ont été en saillie; tous les monuments en bas-relief, comme les restes du mur de Khorsabad, militent en faveur de cette opinion.

Toutes les questions obscures s'expliquent ainsi très-facilement, et si l'on trouvait le chiffre des cent portes exorbitant sur une longueur de 90 kilomètres, on pourrait admettre des rentrées et des saillies qui différencieraient le nombre normal de 490 stades.

Il restera encore à expliquer ce qu'est le grand *śuk-lum.*

Des considérations que nous exposerons maintenant nous portent à y voir le carré de 60 coudées de côté; là, le $\frac{1}{36}$ du stade carré, en un mot le plèthre carré.

L'autre indication d'une mesure superficiaire est celle de la tablette d'argent[1]. Un examen plus attentif du document un peu effacé nous permet d'en donner la traduction suivante :

37. X. *ina.* I. U. *rabuti. u.* . . . .
 10 mensuras magnas emensus sum.
38. *Eli* III. US. A. AN. *tibki*[2].
 insuper 3. sexagies stratorum laterum.

[1] *Donr-Sarkayas*, p. 25.

[2] Comparez Layard, pl. 39,18. B. M. I 42,39; III 13,1. Ces passages nous ont empêché de voir, dans les lignes 37 et suivantes, une

Nous ne croyons pas que la subdivision assyrienne ait été la même[1], et nous faisons remarquer que la même divergence se trouve pour la plupart des autres systèmes métrologiques. Le *log* étant une subdivision principale, nous supposons qu'on a également appliqué ici le système sexagésimal.

Le *bath* se divisait probablement en 60 *logs*, 20 *cab*, 6 *hin*[2], et l'*épha* de 60 *log* se divisait de la même manière.

Le *homer* ou *kor*, en assyrien *imer*[3], contenait 12 *bath* ou 12 *épha*.

Nous aurions donc les mesures suivantes pour le système assyrien, les subdivisions ainsi déterminées :

1 *log*	0^l^,343787
1 *cab* ou litre.......	1,03136.
1 *hin*............	3,43787.
1 *bath* ou *épha*.....	20,62718.
1 *artaba*..........	61,88155.
1 *homer*..........	247,52619.
1 *gur* (achané)....	2475,2619..

D'après ce système, les mesures babyloniennes se gradueraient ainsi :

[1] Il faut remarquer que, dans le système des rabbins, la relation du *bath* ou *kar* repose sur Ez. XLV, 10 ss. Les LXX y expriment ce dernier par γόμορ; mais dans Isaïe, v, 10, la même valeur est identifiée dans la traduction à *six artabas*.

[2] Dans la Bible, le *hin* n'est qu'une mesure de liquides, que nous sachions au moins.

[3] Cette mesure s'employait pour les liquides et pour les solides. On lit dans le prisme de Sennachérib (B. M. I, 37, 61) que ce roi imposait aux vaincus une prestation de 20 *imer* de vin et 20 *imer* de farine (20 *imer karani*, 20 *imer uluppi*).

1 *log*.............	0^{l},30146
1 *cab* ou litre.......	0,90439
1 *hin*..............	3,0146.
1 *bath* ou *épha*......	18,088..
1 *artaba*...........	54,2637.
1 *homer*...........	217,0547.
1 *gur* (achané)......	2170,547..

Dans le système hébreu, le *homer* était de 10 *bath*, mais il est fort probable que, dans celui des Assyriens, le *imer* fut de 12. Dans un contrat assyrien, on cite 10 *éphas* et non pas 1 *homer*.

Nous supposons donc que le *homer* ou *kor* assyrien ait eu 12 *bath* ou 720 *log*. Cette idée acquiert une grande vraisemblance par la comparaison des mesures perses. Hérodote (I, 192) donne à l'*artaba* perse la valeur de 1 *médimne* plus 3 *chénices* attiques, c'est-à-dire à peu près 3 *épha*. L'*artaba* ou la valeur correspondante assyrienne n'aurait plus aucun rapport simple avec le *kor*. Il existe au surplus dans les textes cunéiformes une mesure PI qui, selon nous, équivaut à l'*artaba*. Dans un petit contrat conservé au Louvre, daté de la dixième année de Darius, on parle en effet de 1 PI 1 QA, ce qui, selon nous, serait 1 *artaba*, 1 *bath* ou *épha;* le PI serait le *nébel* des Hébreux[1]. Peut-être cette mesure se prononçait-elle, en assyrien, *uznu*, oreille, amphore, ou *giltan* (B. M. II, 3, 560).

Sennachérib (Gl. B. et l. 39) cite un terrain aux portes de la ville de Ninive, qui donnait comme

[1] Saigey, p. 45.

impôt au gouverneur 6 PI; il rendait donc, comme nous le verrons, 30 mesures de la même espèce. Ce passage exclut également l'attribution d'une valeur moindre. Si l'on admet seulement la moitié du rapport énorme qu'Hérodote (I, 193) attribue au sol assyrien, nous n'aurons qu'une surface de 18 ares environ.

Une autre mesure de capacité (voyez B. M. II, 12, 16) est le AS 𒀸 qui pourrait être le double *nébel* ou 1 *demi-kor*, c'est-à-dire l'équivalent du *létech*. Cette mesure serait peut-être l'*addix* des Perses.

Il existe encore une autre mesure chez les Perses, l'*achané*, dont il est question dans les *Acharnéens* d'Aristophane (l. 108). Le scholiaste cite, à ce passage, l'autorité d'Aristote, qui aurait attribué à l'*achané* la valeur de 45 *médimnes* attiques : ce serait donc 2 stères $\frac{1}{2}$. Nous pourrions douter cependant qu'une pareille mesure de capacité ait été jamais en usage chez ces peuples; ce serait un cube de 14 décimètres de côté, ce qui équivaudrait à 120 *bath* environ, c'est-à-dire, dans notre système, à 10 *kor* ou *homer*. Le mot a été expliqué, selon le scholiaste, par d'autres commentateurs, comme désignant une grande caisse[1]; mais l'autorité d'Aris-

[1] Dans la vie d'Aratus par Plutarque (c. 6), le mot a effectivement cette valeur. Il est possible que le poëte comique ait voulu tirer parti de la double acception du mot. Si le mot *gur, gurru* (B. M. II, 72, 44, 3, 572), désigne une mesure de capacité, ce serait l'*achané;* elle est employée pour jauger des navires; ainsi, un navire de 60, 50, 40, veut dire un navire contenant autant de mesures de ce volume. Pour une indication de volume de ce vaisseau, elle

tote doit peser pour beaucoup, et nous pourrions toujours admettre cette grande mesure de capacité dans le système babylonien.

Xénophon (*Exp. Cyr.* I, v, 8) nomme, comme petite mesure perse, la *capithé*, dont le nom s'est conservé dans le persan moderne *kapićeh*, arabe *qafiz;* elle équivalait à 2 *chénices*, et elle était, en conséquence, le double *qor* chez les Assyriens, ou bouteille de 2 litres de nos jours (un alcarazas).

La moitié de la *capithé* s'appelait probablement *duvaraka*, le persan *davreh*, l'arabe *daurak:* c'était le *cab.* Le *log* était peut-être nommé *kuza*, le zend *khvaza*, le persan *kuzèh.*

L'épha se disait en perse *drauna* (sanscrit *drōṇa*, zend *draona*, persan *durûn*), équivalant à 20^{l},425. Le *komr* s'appelait probablement *ćari* (sanscrit *ćari*). Quant au mot *achané*, il a laissé sa trace dans le mot persan *khaneh*, *khanèh*, qui désigne une grande quantité de blé. Le mot antique était peut-être *yakhanā*, moderne *yakhnch*, provision.

Voilà, en général, le système des volumes de capacité : nous appliquerons maintenant les données à divers objets.

La coudée perse, en langue perse *arasni* et en persan *areš*, était de 0^{m},5467. La demi-coudée (perse *vitaçti*, persan *bedest*) était l'empan, contenant alors 0^{m},27335; le cube était alors 20^{l},424773. L'*artaba* tenait donc 61^{l},274; cela donnerait, pour

pourrait paraître un peu minime; aussi ne peut-on pas voir, dans le *gurra*, le *kor*, ce qui serait impossible.

l'*achané* de 40 *artabas* perses, 2,450¹,97. La *capithé* valait 2¹,042.

Toutes les valeurs absolues que nous avons fixées pour les mesures perses peuvent se déduire mathématiquement de la précieuse indication d'Hérodote au sujet de l'*artaba*. Cela ne sera pas la moindre confirmation de la réalité historique du développement qu'on vient de lire.

Nommons le *vitaçti* perse, la demi-coudée, u, l'*artaba* sera donc $3\,u^3$. Le pied attique a donne a^3 pour le *métrétès* qui contient 100 *cotyles*.. 192 *cotyles* font un *médimne*, 4, un *chénice*. Celui-là sera donc $\frac{48}{25}\,a^3$, celui-ci $\frac{1}{25}\,a^3$. Nous avons alors :

$$3\,u^3 = \frac{51}{25}\,a^3$$

d'où

$$u = \frac{1}{5}\,\sqrt[3]{85}\;a = 0{,}8794\;a.$$

Mais on a, par cette indication grecque, la latitude d'admettre jusqu'à 3 *chénices* et demi : u peut donc monter jusqu'à $\sqrt[3]{\frac{103}{150}}\,a = \frac{1}{30}\sqrt[3]{18540}\;a = 0{,}882\,a.$

On peut donc admettre le rapport de l'empan au pied attique comme un peu plus de 88 à 100.

Le pied attique étant de $0^{\text{m}},309$, nous obtenons pour l'empan perse $0^{\text{m}},272$.

Nous n'avons pas eu, jusqu'ici, une confirmation aussi éclatante de l'exactitude de notre calcul par les témoignages classiques.

Et même le passage d'Aristote, tiré d'un livre perdu et dont on ne peut plus contrôler l'exactitude, donnerait, en admettant le chiffre trop fort



de 45 pour le *médimne*, $54^{l}467$; d'où, pour le pied attique, $0^{m},305$. C'est un peu moins que la valeur attribuée au pied olympique : le voilà fixé, avec une précision mathématique, par la mesure perse, en lisant seulement 43 *médimnes*.

Après avoir fixé la valeur absolue des mesures de capacité, nous passerons maintenant à une série d'applications qui se trouvent dans les textes.

Dans une inscription juridique (B. M. II, 11), on condamne celui qui aurait occasionné la perte ou la maladie d'un esclave à payer au maître de celui-ci un *demi-hin* de *blé* par jour, ce qui équivaut à peu près à 170 décilitres de nourriture d'un esclave qui serait très-suffisamment nourri. Il était juste que le coupable ne fût pas condamné à payer la nourriture complète; d'ailleurs, une année d'absence constituait déjà la dette de 10 artabas.

Nous avons cité le passage du *Caillou de Michaux*, dans lequel il est question de l'ensemencement d'un terrain.

Il y est dit que, pour un grand U, il fallait 20 *hins*. Les Hébreux désignaient les superficies par les mesures de capacité nécessaires pour les ensemencer. Une surface équivalente à la perche ou à 4 ares était nommée *bethséa* chez les Hébreux; de sorte que 160 ares environ étaient l'équivalent de 1 *beth-kor*, 1 *qab* égalant à peu près 1 litre; 20 *qab* ou 20 litres pourraient ensemencer et suffire, selon M. Saigey[1], à la culture de 10 ares.

[1] Le savant métrologiste part du principe que le *bethséa* est un

Le grand U de 20 ou 25 *hins* serait par conséquent 90 ares environ, comme nous avons trouvé plus haut.

Nous aurions ainsi, par la discussion des mesures de capacité, déterminé une mesure linéaire.

La bonté du terrain était désignée par le nombre des *hins* (de 3 litres) requis pour ensemencer le terrain; dans un autre document[1], il faut 25 *hins* pour arriver au même résultat.

Un troisième texte fixe a $\frac{5}{6}$ PI, cinq sixièmes d'artaba, ou 15 hins, la valeur productive du terrain : c'était donc 45 litres sur 80 ares. Dans nos pays, on compte généralement hectolitre par hectare.

Les contrats assyriens emploient, pour désigner l'étendue des terrains, le mot *bet*, comme l'hébreu; ainsi on lit (B. M. III, 50, n° 4) l'évaluation d'un champ ensemencé ayant la valeur d'un champ de 35 *homer*. Sa valeur est de 10 *mines* d'argent et de 1 *mine* d'or (= de nos jours 5,555 francs). Il est loué 5 *mines* (1,100 francs).

Un autre terrain agricole est évalué comme rapportant 2 *homers* (*ibid.* n° 3). Les deux champs ont la valeur de 9 *éphas* (186 litres) par IṢ. BAR, valeur obscure; s'il s'agit de l'*aroure*, il fallait 2 litres par are.

carré de 40 coudées naturelles, qu'il admet égales à 0m,45 : ce serait donc une surface de 3a,24. Mais nulle part il n'est dit qu'il existât une coudée aussi petite, la coudée naturelle est au moins d'un demi-mètre. L'*Aaruch*, cité à l'occasion de la Mischna, *Kelaïm*, 3, donne au *bethséa* non pas 40, mais 50 *garmidi*.

[1] Comparez B. M. III, où 25 est exprimé par [cuneiform].

Nous avons laissé pour la fin de ces discussions un point assez obscur, c'est-à-dire la prononciation de toutes ces valeurs métrologiques en assyrien. Le *bath* et l'*épha*[1] se disaient probablement *gidistu* (B. M. II, 7, 51 et 52). Il existe la mesure nommée *maqarat*; on cite la somme de 100 *maqarat* d'orge, équivalant à 10 *drachmes* d'argent. Il est assez difficile de prouver quelle est cette mesure; elle ne pourrait représenter l'*artaba* perse, parce que la mesure serait trop peu payée par 36 centimes de notre argent, c'est-à-dire la valeur de 60 litres pour ce prix. On ne pourra donc pas s'étonner si des recherches définitives lui attribuent une valeur inférieure à celle de l'*épha*. Ce ne sera probablement pas le *hin* qui se retrouve dans les textes (B. M. II, 13, 38, 41), mais, il est vrai, comme mesure d'argent.

Dans ce passage, il est dit « qu'on verse un *hin* d'argent, » ce qui veut dire une mesurs pleine de morceaux d'argent, comme Hérodote (I, 193) parle d'un *artaba* rempli d'argent (ἀρταβὴ μεστή). Dans le contrat où il est question de *maqarat*, il s'agit d'une mesure de blé, et probablement d'une valeur qui ne soit pas à l'*épha* dans les rapports de deux ou de cinq. Pour la fixer, nous avons (B. M. II, 12, 18) une indication bien précieuse. Une glose bilingue en sumérien et en assyrien dit : « L'impôt

[1] Le mot *épha* ne se trouve qu'en hébreu : le chaldaïque l'exprime par מכילתא, mesure. Le mot hébraïque pourrait bien être d'origine égyptienne.

d'une drachme est d'un sextuple de *hin*. L'impôt de 10 drachmes est de 2 drachmes. L'impôt d'une mine est de 12 drachmes.

L'impôt est donc de 20 p. o/o ou d'un cinquième; une drachme, par conséquent, vaut 30 *hin*. Dans le contrat, 10 *maqarats* sont évalués à la même somme; donc, 1 *maqarat* vaudrait 3 *hin* ou $\frac{1}{2}$ *épha*, le *séphel* des Hébreux. Si l'on m'objectait que les valeurs de *maqarat*, et il y en a quatre, seraient alors expliquées en *éphas*, puisque tous les quatre sont divisibles par deux, nous ne nous opposerions pas à reconnaître dans le *maqarat* le *séa*, dont trois font un *épha*; et, cela est d'autant plus probable que le prix de l'orge, du temps de Sardanapale VI, a pu monter de 50 p. o/o depuis les temps anciens. La valeur de près de 7 hectolitres d'orge était, dans le milieu du VIIe siècle, 36 francs; donc, l'hectolitre revenait à 5 francs. Encore le froment devait être plus cher que l'orge. 35 *homer* ou 87 hectolitres étaient loués à 1,100 francs; chaque hectolitre serait revenu à l'agriculteur, pour la ferme seulement, à 13 francs. Il ne peut s'agir ici d'un terrain évalué selon l'ensemencement. La terre babylonienne rendait 200 à 300 fois (Hér. I, 193), et même à une proportion moindre, le prix de l'hectolitre serait minime.

V.

DEUXIÈME PARTIE.

Les poids.

Dans tous les systèmes métrologiques, les poids offrent une difficulté particulière. Ils sont en rapport avec les mesures du troisième degré, mais la discussion ne s'occupe plus du volume seul, elle aborde une propriété inhérente à tous les corps et différente pour chacun d'eux : la densité de la matière. De plus, l'appréciation de la pesanteur relative des différents objets n'est plus une question de calcul ou de mesurage pur et simple, elle exige des instruments d'une complication autrement grande que celle qui suffit pour l'évaluation des lignes, surfaces et corps.

Pour arriver à comparer entre eux les poids des divers corps, il a fallu d'abord se rendre compte de l'existence même d'une pesanteur différente, ce qui n'est pas aussi simple que cela nous pourrait paraître aujourd'hui. Puis, il a fallu appliquer les notions de la mécanique naissante à l'invention d'un moyen pour comparer la pesanteur relative des corps, sans même parvenir à deviner le principe mystérieux de l'attraction. Il a fallu longtemps pour qu'un homme de génie inventât la balance, et pourtant cet instrument a dû exister avant l'invention des systèmes stathmétiques. La grande tâche cependant ne faisait que commencer par l'invention

des poids. Il est facile de diviser des lignes en un nombre donné de parties égales. La division des surfaces et des corps exige déjà des connaissances mathématiques plus considérables. Tout cela n'approche pas de loin de la difficulté qu'a dû offrir aux inventeurs des poids la subdivision en parties équivalentes d'un poids quelconque. On avait ici à lutter contre les obstacles matériels opposés par les corps mêmes, et contre les difficultés que présentait la division mathématique des volumes qui devaient rendre les poids arithmétiquement divisés.

Une grande obscurité enveloppe une question très-importante au point de vue mathématique. Quel est le rapport qui lie les mesures linéaires aux mesures pondérales?

Quand même nous aurions trouvé théoriquement l'équivalence d'un poids donné avec un volume cubique développé de l'étalon des mesures linéaires, la question est de savoir quelle est la matière formant ce volume. Puis, peut-on admettre une rigueur d'exécution nécessaire pour éviter des écarts considérables quand il s'agit d'établir des cubes d'un côté calculé à la $\frac{1}{10000}$ partie d'un mètre? Tout ce que nous savons de l'antiquité nous démontre qu'elle n'approchait pas de la précision exigée par la pensée de notre temps. Ce grave inconvénient est, il est vrai, atténué par un fait capital. Nous possédons des poids anciens en assez grand nombre, et particulièrement divers poids assyriens sont parvenus jusqu'à nous. Les métrologistes qui nous ont précédé ont pesé ces

monuments, et le résultat de leurs recherches nous profite, en fournissant une base certaine à nos investigations. Mais ces valeurs stathmétiques données, comment les relier au système linéaire? C'est la question que nous devons nous poser.

L'idée qui fait dériver, dans le système français, les poids de l'unité linéaire n'est pas une pensée moderne. Nous savons que, dans le système des Alexandrins, les poids étaient déterminés par ceux de l'eau dans une mesure cubique donnée.

On ne pouvait pas y apporter, il est vrai, cette rigueur du système métrique qui n'admet l'eau qu'à sa plus grande densité, à 4 degrés centigrades au-dessus de zéro. Cependant, il ne faudrait pas s'exagérer l'influence de l'incertitude sur la température de l'eau; celle-ci est tellement minime, que les différences établies entre les poids antiques représentant une même valeur atteignent une fluctuation 100 fois plus grande.

Était-ce bien l'*eau* qui formait l'étalon au commencement, et spécialement chez les Assyriens?

Nous pourrions en douter, car les Romains employaient le *vin*, et il n'est pas impossible, en effet, que les Assyriens aient agi d'une manière analogue en employant soit ce liquide, soit un autre. Mais il est très-probable qu'ils ont employé comme étalon les matières mêmes qu'ils voulaient peser. Il est possible qu'ils aient eu en même temps plusieurs étalons rapprochés l'un de l'autre, et établis sur des bases très-différentes; rien ne s'oppose à ce que la

mine d'argent ait été directement un cube d'argent, et que la *mine* d'or ait été représentée par un volume du même métal. On peut avoir ainsi construit des poids en pierre d'une contenance cubique connue, et nous verrons dans la suite comment tous ces étalons possibles se déduisent de l'étalon des Assyriens.

Nous rappelons en passant que, pour les poids, il y a eu la même fluctuation d'une ville à l'autre, comme encore de nos jours.

Abordons maintenant la subdivision des Babyloniens et des Assyriens.

La mesure, l'*unité* était la *pierre* ou le *calcul*, pesant à peu près 83 grammes, elle se divisait :

en 10 *drachmes*,
en 60 *oboles* (*ṣiḫir* en assyrien)
en 3,600 *grains* (*um* en assyrien).

Les multiples étaient :

La *mine* de 6 pierres ou 60 drachmes ($\frac{1}{2}$ kilogramme environ ou 500 grammes);
Le *talent* de 30 ou de 60 mines (30 kilogrammes environ);
Le *soss* de 60 talents (ou 18 quintaux);
Le *ner* de 600 talents (18 tonnes);
Le *sar* de 3,600 talents (108 tonnes de mer).

Hincks et Norris, qui ont examiné les premiers le système des poids assyriens, ont remarqué un fait embarrassant. La *mine* et les poids qui en dépendent représentent deux séries de valeurs, dont les unes sont les doubles des autres. Les poids assyriens constatent ce fait incontestable. Il y a eu une *mine*

de 500 grammes, une autre de 1 kilogramme environ.

Les inscriptions qui accompagnent les poids ne laissent aucun doute là-dessus. On distingue dans les textes la *mine du roi*, la *mine du pays*, la *mine blanche*, *noire*, *de Karkemis*, mais les poids ne semblent pas établir de différences.

Les inscriptions commerciales citent surtout la *mine* de Karkemis (B. M. III, 47 et *passim*), même dans les textes ninivites. D'autres textes parlent de la *mine blanche* et de la *mine noire*. Mais toutes ces épithètes n'établissent pas une différence de poids atteignant la proportion de 1 à 2.

Norris avait cru que la *mine forte* de 1 kilogramme et la *mine faible* étaient, l'une la *mine de Ninive*, et l'autre, celle *de Babylone;* il admettait également deux talents, l'un de 30, l'autre de 60 kilogrammes.

M. Smith a prouvé que les inscriptions connaissent un *talent* de 30 *mines;* il n'y avait donc qu'un seul *talent* de 30 kilogrammes quelle qu'en fût la subdivision, par 30 ou par 60 *mines*. En effet, une inscription publiée par Layard (pl. 83 F), gravée sur un canard de marbre, porte : 30 *mines vraies*, et pèse $15^{k},061$. L'expression 30 *mines* indique, ainsi que le poids lui-même, qu'il représentait un $\frac{1}{2}$ *talent* de 60 *mines*. En cela, l'opinion de M. Smith doit être modifiée, mais il a raison de n'admettre *qu'un seul talent* de 30 kilogrammes environ.

Le document cité établit une *mine* de 502 gr.; l'inscription est de Babylone.

M. Mommsen a fixé le *talent* babylonien à $30^{k},649$, et sa déduction est très-ingénieuse[1]; il se sert des données d'Hérodote et d'Élien, souvent cités, pour arriver à cette valeur. Nous verrons qu'elle peut se défendre par la théorie, quoique la moyenne des poids existants n'atteigne pas, pour la *mine forte*, à plus de $1^{k},010$, ce qui suppose un *talent* de $30^{k},300$; c'est le chiffre admis par Brandis.

M. Lenormant, de son côté, a voulu supposer que le pied cube babylonien, rempli d'eau, représentait le *talent*, de la manière qu'Héron a fixé le *talent* d'Alexandrie.

Le *pied* babylonien équivalant à 315 millimètres, M. Lenormant a cru que le *pied cube* contenait $31^{l},500$. C'est une distraction; le cube de 315 n'est pas 31,500,000, mais 31,255,875[2]. Ce poids du pied cube d'eau est beaucoup trop élevé, et M. Lenormant, qui a tiré du livre de M. Brandis les données constatant la défalcation due à la température élevée de Bagdad, ne pourrait arriver à amoindrir ce poids d'une partie bien minime, de quelques

[1] On ne comprend pas seulement pourquoi le talent babylonien ne doit pas contenir 70 mines euboïques, mais 72; c'est le nombre des mines *attiques* qui équivalent, selon Élien, au même talent. La valeur de $25^{k},542$ (non pas $25^{k},441$) n'est donc pas le talent euboïque d'Hérodote, mais le talent *attique* d'Élien; le talent *euboïque* formait $26^{k},27$, en respectant les chiffres de M. Mommsen et l'autorité d'Hérodote.

[2] Cette relation ne pourrait exister que si le pied babylonien était de $0^{m},3162279$, car $\sqrt{10^{2n+1}} = 3.162279 \times 10^{n}$.



décagrammes. Ce n'est donc pas ainsi qu'on peut établir la valeur exacte du *talent* babylonien.

Il faudrait aussi supposer que les poids assyriens dérivassent du pied babylonien, ce qui resterait d'abord à prouver : le pied cube ninivite, de son côté, donnerait une mesure de $35^{l},644$, un talent de $35^{k},644$ et une mine de $1^{k},188$, une drachme de 10 grammes. Cette thèse se réfuterait par elle-même, car les valeurs stathmétiques sont au delà de toute possibilité.

Nous admettons que la *mine* et le *décadrachme* (la *pierre*) furent le point de départ de la pondération assyrienne, et nous croyons que le système linéaire des Assyriens seul a pu servir de base à ce système de poids. On a retrouvé, à Khorsabad, des amphores qui contenaient encore les traces d'une poudre violette, résidu du vin qui les remplissait jadis; malheureusement on a négligé d'en évaluer le contenu.

Ce fait dénote que le vin pouvait bien être, comme chez les Romains, le point de départ d'une série de poids.

Un *qab* assyrien contenait $1^{l},313$. Un *qab* de vin dont la densité est de 0.99 contient, comme poids, $1^{k},0214$. En acceptant cela pour la *mine*, on aura pour le *talent* $30^{k},642$, c'est-à-dire 7 grammes de moins que ne le croit M. Mommsen; c'est une différence inappréciable.

On est fondé à croire que l'unité stathmétique ne se déduisait pas d'une valeur linéaire, mais d'une mesure de capacité en usage.

Nous admettons, comme poids moyen, 510 gr. pour la *mine faible*, 1^k,020 pour la *mine forte*, et 30,600 grammes pour le *talent*. Mais telle ne fut pas la seule manière de se rendre compte du poids.

On devait se demander quel morceau d'argent représente 1 *mine d'argent*. C'était un *cube* de 10 *ongles* de côté. Cette valeur linéaire, la $\frac{1}{12}$ partie de la coudée, équivalait à 0^m,045708.

Le cube contenait donc le poids de 95^g,4714.

La densité de l'argent est 10.47.

Donc un cube de tel volume en argent pèse $1{,}000^g$,585.

Pour peu que le cube fût mal exécuté ou qu'il y eût un écart de quelques décimillimètres dans le côté du cube, on approchait de la valeur donnée de 1^g,020.

En effet, on approche de la valeur *maximum* tout en admettant un *or* chimiquement pur d'alliage, en portant le côté à 0^m,0375, plus de 8 ongles.

De même la *drachme forte* était exprimée par un petit cube de 4 ongles, ou 0^m,018283, dont le cube rempli d'eau normale contient le poids de 6^g,108; à la densité de 2,8, nous aurons 17 grammes, qui seraient le poids environ.

Le *décadrachme* ou la *pierre* représentait, dans la série faible, un poids de 83 à 85 grammes, c'est-à-dire un cube dont le côté avait 6 *ongles*, avec une densité de 4... Le décadrachme était une pierre pesant 24 grammes environ.

Il est possible que la pierre normale était un co-

rindon d'une très-grande taille, car le nom de *pierre* attaché à cette mesure prouve bien que ce n'était pas la première pierre venue par laquelle on aurait pu désigner tous les poids possibles. C'était *la pierre* qui pesait ce poids.

Le *décadrachme fort* pouvait au contraire être directement donné par une mesure linéaire, au *poids* de l'*eau*. La cinquième partie de la demi-coudée était $0^{m},05485$, dont le cube pèse alors $165^{g},017$; la *mine forte* était donc $990^{g},103$. Il est certain qu'une série de poids babyloniens existante donne cette mesure à quelques grammes près.

On voit, par ce qui précède, qu'il est assez difficile de fixer un seul étalon de poids. Il est, comme nous l'avons dit, fort probable que ces fluctuations, dont on peut établir la valeur de 30 grammes pour la *mine*, entre les deux points extrêmes, tiennent à l'existence de différents étalons. Nous avons déjà signalé certaines épithètes par lesquelles on distingue les *mines* différentes, telles que : *mine noire, mine blanche, mine du roi, mine du pays, mine vraie, mine de Karkemis*, et d'autres encore. Ces 30 grammes, pour la *mine forte*, constituent une fluctuation de 900 grammes pour le *talent*. Dans le système du *décadrachme fort* que nous avons expliqué, le *talent* ne serait que de $29^{k},700$, tandis que dans celui que nous avons expliqué en premier, et qui se rapproche de l'évaluation de M. Mommsen, il atteindrait le poids de $30^{k},600$. Pour la drachme, la différence serait de 25 centigrammes, et ici la

question commence à devenir délicate. Car, malgré la subdivision des poids existants, qui établissent avec certitude que les Babyloniens avaient un poids théorique de 4 centigrammes, ce serait trop se hasarder que de vouloir leur supposer des instruments assez sensibles pour apprécier ces poids minimes.

Néanmoins, on admettait ces poids théoriquement.

Le Louvre possède plusieurs petits poids. M. le duc de Blacas, dans sa traduction de l'*Histoire de la monnaie romaine* de M. Mommsen[1], en a donné les valeurs en grammes.

Les voici :

1°	Canard..........	=	81g,98
2°	tête de sanglier....	=	16,50
3°	canard..........	=	8,00
4°	*id*............	=	4,66
5°	*id*............	=	2,65
6°	*id*............	=	0,95

Le dernier de ces petits poids porte seul une inscription en caractères cunéiformes, et dont l'interprétation est certaine :

Ce texte signifie :

22 $\frac{1}{2}$ grains.

Ces 22 grains $\frac{1}{2}$ pèsent 95 centigrammes; donc chaque grain pèse $4\frac{2}{9}$ de centigrammes.

Mais ce chiffre de 22 $\frac{1}{2}$ prête lui-même à la ré-

[1] T. I, p. 402.



flexion. Comme nous l'avons dit, les Babyloniens n'avaient pas de balance pour apprécier un poids de 2 centigrammes : ils n'auraient pas indiqué le poids de 21 $\frac{1}{2}$ ou de 23 $\frac{1}{2}$ grains. S'ils ont exprimé le chiffre de 22 $\frac{1}{2}$, ce n'est que parce qu'il indiquait un fractionnement d'un nombre plus élevé.

En effet, 22 $\frac{1}{2}$ est le $\frac{1}{4}$ de 90, la $\frac{1}{8}$ partie de 180; 8 fois 95 font 760, c'est-à-dire un poids qui approche de la drachme. Le petit poids avec l'inscription représente $\frac{1}{8}$ de la drachme : celle-ci variant depuis 8g,10 jusqu'à 8g,50, le $\frac{1}{8}$ sera 1g,01 à 1g,06. Le petit poids du Louvre pèse donc en vérité 6 ou 10 centigrammes de moins qu'il ne le devrait. Mais il nous fournit un précieux renseignement, en fixant la valeur du grain. L'*obole* est la $\frac{1}{6}$ partie de la drachme; le grain de 0g,0422 est donc la $\frac{1}{30}$ partie de l'*obole faible* ou la $\frac{1}{60}$ de l'*obole forte*.

L'*obole* (*ṣiḫir* en assyrien) était donc divisée en 30 ou 60 *grains*. Si l'on admet la dernière des deux alternatives, le poids du Louvre est un représentant de la série forte; dans le cas de la première subdivision, l'*obole* ne se serait composée que de 30 *grains*.

Ce petit texte curieux nous donne la clef de toute la série des petits poids.

N° 1 représente le décadrachme faible;
n° 2 *idem*...... 2 drachmes;
n° 3 *idem*...... 1 drachme;
n° 4 *idem*...... $\frac{1}{2}$ drachme;
n° 5 *idem*...... $\frac{1}{3}$ drachme;
n° 6 *idem*...... $\frac{1}{6}$ drachme.

La moyenne de ces poids sera obtenue par l'équivalence de ces 13 drachmes $\frac{23}{24}$ et des 114g,74 qui font la somme des valeurs données par M. le duc de Blacas. Cette moyenne est de 8g,22 pour la drachme, ce qui fera une mine de 986g,40, évidemment une valeur un peu trop faible quoiqu'elle se rapproche de la mine de 990 grammes.

Cette série, dont on ne peut pas contester l'importance, établit également une *mine* de 990 grammes, résultat obtenu théoriquement par le cube, qui établit le *décadrachme fort* de 165 grammes, et la mine de 990 grammes. Elle a dû nécessairement constituer une des nuances des poids babyloniens. Nous ne devons pas oublier cependant qu'il est bien plus difficile d'établir, par la pratique et la main d'œuvre, un petit poids qu'un grand. Aussi l'un des poids n° 4, la $\frac{1}{2}$ drachme de 4g,66, supposerait une *mine forte* de 1k,118, ce qui est exorbitant, et pourtant l'écart, pour le poids, n'est que de $\frac{1}{2}$ gr.[1]

Par contre, nous possédons un poids qui donnerait une *mine* de 1k,026. M. de Vogüé a publié le texte d'une inscription trouvée à Abydos, gravée sur un lion de bronze. Cette inscription est ainsi conçue :

אספרן לקבל סתריא זי כספא

Le savant épigraphiste la traduit ainsi :

Contrôlé pour servir aux conservateurs de l'argent[2].

[1] Il est possible aussi que le poids n° 4 présente plus de $\frac{1}{2}$ drachme, peut-être 100 grains.

[2] Le regrettable Levy de Breslau a traduit : «Genehmigt oder

Cette traduction ne nous semble pas acceptable; sur un poids qui doit contenir un texte indiquant la valeur stathmétique, M.Brandis a parfaitement vu que ce monument, qui pèse 25^{k},656, représentait un talent d'or de 3,000 drachmes ou de 1,500 statères.

Ceci donne, selon M. Brandis, une drachme de 8^{g},552; la mine sera donc de 1^{k},026.

Tous les numismates sont d'accord pour placer l'inscription araméenne à l'époque des Achéménides; ce serait alors le talent perse de 50 mines, à 60 drachmes. Le talent complet serait de 30^{k},788. Nous nous expliquerons plus tard sur le premier mot perse *açparna*, qui signifie *talent*. Et nous traduisons l'inscription ainsi qu'il suit :

Talent pour servir de base aux monnayeurs [1] d'argent.

gut befunden von Seiten des Satrapen der über das Silber gesetzt ist.» Ce savant a également vu, comme M. de Vogüé et avec raison, un personnage dans le troisième mot de la petite légende.

[1] Le mot סתריא est probablement, comme l'ont vu MM. de Vogüé et Levy, un nom d'agent : il peut être la transcription d'un mot perse en *tar*. On aurait pu penser au mot *stater* que le Thalmud exprime par אסתירא, et il faudrait donner à ce mot la signification générale qu'a le mot *istatirannu* dans les textes cunéiformes : il y a longtemps, en effet, que j'ai découvert dans les inscriptions des Séleucides cette transcription assyrienne du mot *stater*. Mais il faudrait toujours admettre que le mot, si correctement rendu par les textes de la Chaldée, eût été défiguré dans la légende araméenne qui rend bien le mot perse *açparna;* puis ce mot *stater* était inutile du moment qu'on ne fixait pas le *nombre* de pièces qu'on devrait faire. Cette considération du bon sens a sans doute déterminé mes prédécesseurs à ne pas accepter ici le mot *statère*, qui s'offrait à eux de lui-même.

Nous pouvons donc récapituler les valeurs suivantes pour la *mine forte* et la *drachme faible.*

	Mine forte.		Drachme faible.
1° valeur maximum	1k,026	=	8g,55
2° grande valeur	1 020	=	8 50
3° moyenne valeur	1 010	=	8 42
4° poids du talent babylonien	1 004	=	8 37
5° poids d'argent	1 000	=	8 33
6° poids moyen des poids bilingues	0 995	=	8 29
7° poids léger	0 990	=	8 25

Nous ne descendons pas au-dessous de cette valeur, attendu que les poids sur lesquels on devrait s'appuyer pour établir cette évaluation sont mutilés ou présentent d'autres défauts.

Après avoir traité la question de la valeur absolue des poids forts et faibles, il nous reste encore à prouver l'assimilation de ces évaluations aux termes existant dans les textes.

Nous ne nous arrêterons pas sur le mot *grain*, qui est l'expression assyrienne de la même idée.

30 ou 60 *grains* composent 1 *obole*, en assyrien *sihir*, et ce *sihir* צחר se trouve dans la glose (B. M. II, 37, 51), où la pierre de $\frac{1}{6}$ de drachme est identifiée à la pierre de 1 *obole*.

Le mot *drachme* ne se trouve pas dans les textes avec ce terme; cette valeur est exprimée dans de nombreux passages par la lettre 𒋫 *ta*, que les syllabaires rendent de différentes manières : on trouve *pāsu*, *apasu*, *sundu* ou *rukda*, puis un mot dont la lecture n'est pas sûre, parce que la première

lettre est polyphone; on pourra le lire : *tardu*, *ḥasdu*, *kuddu*, *kukdu*, *sildu*.

Nous avons trouvé dans un passage de *K* que cette valeur est la $\frac{1}{60}$ partie de la *mine*.

M. Smith transcrit la lettre assyrienne par *schekel*, le mot hébreu; mais rien, à ce que nous sachions, ne semble prouver cette prononciation.

Le nom de *drachme* semble, comme celui de la *mine*, être venu en Grèce de la Babylonie. J'ai déjà donné, dans le *Mémoire métrologique* de M. Lenormant, l'étymologie probable du mot grec : je le fais venir des mots *darag mana*, le $\frac{1}{60}$ de la *mine*.

Le mot *darag*, forme pleine *daraggu* (B. M. II, 38), est le mot arabe درجة *degré*, qu'un hasard capricieux rapproche du son du mot français.

Mais la racine est une ancienne racine sémitique se trouvant déjà avec cette même signification dans la Bible (Cant. II, 14; Ézéch. XXXVIII, 20). Le sens de *degré de mine* équivaut à celui de $\frac{1}{60}$ de *mine;* le *degré* était le $\frac{1}{60}$ de l'arc, dont la corde est le rayon, comme de notre temps. Cette étymologie de *darag mana* est confirmée par l'expression biblique (Ezr. II, 69) דרכמון, qui exprime la drachme. Il n'est pas sûr que le mot אדרכון (Par. I, 29; Ezr. 8, 27) soit le même, quoiqu'il soit également traduit par *drachme*, à moins qu'il n'y ait ici une mutilation du terme primitif. Nous voyons, dans le mot *adarkon*, le prototype de la *darique*.

Nous reviendrons sur ce sujet.

En tout cas, il ne paraît pas que le mot *drachme*

soit un mot arien, comme le sont, en effet, quelques désignations métrologiques. Il paraît que toute la série des termes stathmétiques, en grec, est d'origine babylonienne. Le mot *obole* lui-même provient de *aplus'*, poids.

Nous avons dit que le *décadrachme* était l'unité de mesure. Cette assertion se prouve par diverses gloses; l'une d'elles (B. M. II, p. 37, l. 52) explique la *pierre triple* par la *pierre de la* $\frac{1}{2}$ *mine*, l'interprétation donnée pour le premier terme se prouve par une indication directe (B. M. II, 14, 27, restituée d'après l'original[1]).

Dans le même ouvrage (pl. XXI, l. 11), le signe de *pierre* est expliqué par *saḫḫaru* סחר et identifié au groupe pour *purẓi Tuna*, ce qui doit signifier le *décuple de la drachme*.

Le *décadrachme* se disait donc *śaḫḫar*, d'une racine qui exprime l'idée de totalité, d'unité.

Le fait que la *pierre triple* indique la $\frac{1}{2}$ de la *mine* explique clairement que la *pierre simple* équivaut au *décadrachme*. Nous avons dit déjà que l'étalon des mesures de pondération devait être une *pierre* de 10 *drachmes* de poids.

Hincks avait cru qu'il existait une mesure exprimée par S'U 𒋗, et une autre qui était représentée par le signe UT 𒌓. Ce dernier signe signifie, à la vérité, une mesure rendue par *inu*, dont nous avons déjà parlé, elle était probablement une me-

[1] On y lit SI 3 : IKLA égal à *salsatu*.

sure de capacité, le *hin*, quoiqu'on trouve ce mot joint au mot *argent*. Nous ne savons pas ce que veut dire le *hin* d'argent qui, si on prenait le mot à la lettre, donnerait une trop grande mesure; mais les deux valeurs que Hincks a supposées sont imaginaires; M. Smith a expliqué les documents qui les contiennent, et qui sont publiés dans les *Textes de Layard* (pl. 83 G. H.).

Ce que Hincks a lu 8 *ut* signifie $\frac{1}{8}$ (de la *mine*), et le *canard* qui porte l'inscription 6 *su* pèse $\frac{1}{6}$ de la *mine*. Ces deux lettres ne sont que le complément phonétique des mots *samanut* $\frac{1}{8}$, et le *su* celui du mot *sus's'u*, ou le $\frac{1}{6}$. M. Smith cite, pour confirmer les indications fournies par les poids des monuments, une variante d'un texte de Sargon[1].

Un exemplaire porte 10 drachmes, et un autre ce même terme qu'il faut expliquer par $\frac{1}{6}$. Cette donnée, autrement interprétée, donnerait, pour le *śu* imaginé par Hincks, la valeur de 1 drachme et $\frac{2}{3}$, ce qui ne paraît pas être admissible.

Le signe S'U paraît encore dans une glose qu'il faut citer ici, bien qu'à coup sûr il n'ait pas le moindre rapport avec le mot dans lequel nous l'avons vu employé tout à l'heure.

Il signifie *bourse* et est expliqué par le mot *kīs'* כיס. Si je traduis bien la glose (B. M. II, 37, 49), la *bourse* était de 40 drachmes.

On explique la *pierre* de la peau des 4 pierres par

[1] Comparez la pierre de Larnaca (col. II, l. 6) avec les autres textes de Sargon (G. S. de Kh.).

la pierre de la bourse. C'était alors une valeur de convention, et nous savons que le même terme de *bourse* est employé aujourd'hui pour désigner une certaine somme d'argent.

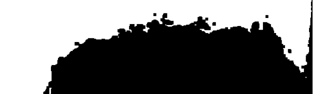
La *mine* est, de tous les termes de pondération, celui qui est le plus employé : elle s'appelle *mana.*

Quelquefois on abrége ce terme en *ma;* le mot *mana* s'est perpétué en Grèce et en Asie et est parvenu jusqu'à nous, bien qu'il désigne aujourd'hui dans notre langage, non pas le poids du métal, mais bien l'endroit d'où on le tire.

Le *talent*, au contraire, est un mot qui est très-obscur; l'expression grecque τάλαντον désigne d'abord la *balance*, puis le poids de 60 *mines;* en latin, le mot *talentum* signifie le *poids seul* ou une somme d'argent équivalente. Le moyen âge a donné au mot *talent* comme à celui de *mine* une signification toute différente. Il est difficile de savoir d'où provient le mot grec. Le mot assyrien est probablement *tiknu* תקן *poids*, il se transcrit par les lettres TIK, UN, qui, malgré la similitude avec le mot cité, n'a probablement aucun rapport d'origine avec ce dernier. L'idéogramme dont nous venons de parler a également la signification de *tribut* et se prononce, en cette qualité, *bilat*, en langue assyrienne.

Le mot *tiknu* n'était pas, du reste, le seul mot par lequel les Assyriens désignaient le *talent*, et nous avons ici un fait curieux à constater.

Le terme hébreu est *kikkar,* qui, on le sait, est



l'assyrien *qaqqar;* le mot, en assyrien et en hébreu, signifie également *terre, horizon,* le latin *orbis.* On sait que ce terme assyrien, ajouté à une mesure, dénote généralement la même mesure 360 fois répétée. Or le mot hébreu *kikkar* est certainement emprunté, comme celui de *mine,* à la nomenclature assyrienne; il exprime, comme son prototype, la signification d'*univers* et il se trouve déjà dans le Pentateuque. Il serait difficile à expliquer sans cette idée intermédiaire que nous fournit l'idiome de Ninive, cause des deux significations si diverses que nous offre également le mot hébreu.

Le *kikkar* désigne 360 unités, et cette unité est juste le *décadrachme* que nous avons, par d'autres motifs, reconnu comme l'*unité fondamentale.*

C'est donc une confirmation de plus de cette idée que la *pierre*, ou le *poids* par excellence, représentait 10 drachmes; on sait d'ailleurs que le mot *pierre,* dans la Bible (p. ex. Deut. xxv, 13) signifie le *poids.* Au lieu de dire *tiknu,* on se servait, en Assyrie, des mots *abanqaqqar* ou *s'aḫḫarqaqqar,* d'où, plus tard, on formait le prototype de l'hébreu *kikkar.*

Nous pouvons aussi trouver l'origine du mot hébraïque par une particularité de la numération assyrienne.

Les *poids* d'une valeur plus considérable se formaient, comme nous l'avons dit, du *talent,* par les mots déjà expliqués de *soss, ner* et *sar.*

Il se peut que les Assyriens, qui avaient des mots spéciaux pour leurs poids et peut-être quelques ex-

pressions notées (B. M. II, lig. 55 et suiv.), en fournissent les termes, mais nous n'osons pas nous prononcer sur ce sujet.

Nous connaissons peu les expressions perses; l'une d'elles est donnée dans אספרן, c'est celle du *talent*, *açparna*, le zend *açpereno*[1]. Le poids du *talent* perse de 3,000 *drachmes* est $25^{k},656$, le *talent* complet était donc, comme nous l'avons dit, de $30^{k},788$. Si l'on admet la coudée perse à $0^{m},5475$, un peu plus grande que ne le donne la moyenne des mesures de Persépolis, à savoir : $0^{m},5467$, nous obtiendrons pour l'*épha* ou *demi-coudée cube* le poids de $20^{l},514$. D'après cette indication, le *talent* perse complet de 3,600 drachmes, un de 1,800 *dariques*, aurait été de $30^{k},071$, c'est-à-dire 17 grammes ou $\frac{5}{1000}$ de moins que l'évaluation obtenue par le poids d'Abydos. Nous pouvons donc admettre que, pour les Perses, le double *artaba* valait 3,600 *dariques*.

Les expressions perses pour les autres poids peuvent se deviner. Le grain se disait *yava*. Le nom

[1] M. Halévy a aussi identifié אספרן avec *açpereno*, en tirant toutefois des conclusions qui nous paraissent impossibles. Il veut comparer le terme de l'inscription et le mot zend à la monnaie moderne nommée *aspre*, nom qui provient du grec du moyen âge, *ἄσπρος* « blanc, » le turc *akceh !* Tout cela pour prouver l'origine moderne du *Zendavesta*. La traduction qu'il propose d'un texte qui se lit sur un poids de 25 kilos est la suivante : « Des aspres à échanger contre des statères d'argent. » Le mot *asper* se trouve dans les écrits rabbiniques du moyen âge, et il signifie la cinquième partie d'un *dinar*. On peut se demander si, du temps des Perses, on comptait déjà en Asie par *aspers* et *dinars*. Et combien d'aspres ? Combien de statères ? Le poids est-il changeur ?



de l'obole, *dānaka* en perse, a survécu presque dans l'arabe *dāniq*, le persan *dāneh ;* on en forme le néo-sanscrit *tanka*. Le mot grec *drachme* a pénétré dans tout l'Orient, et *dirhem* a reçu, dans l'Est, le droit de cité. Les Perses l'appelaient *taula* (sanscrit *tōla*, persan *taleh*, *talceh*). Il n'est pas sûr que le *cer* moderne (le décadrachme) soit antique ; la mine semble avoir conservé son nom indélébile, *mana*, qu'elle a transporté dans l'Inde.

Comme nous l'avons dit au commencement, il nous sera difficile d'établir, pour les valeurs stathmétiques, un étalon aussi rigoureux que pour les mesures purement mathématiques. Si nous avions exactement la donnée qui établit le *décadrachme*, nous pourrions fixer un poids modèle et donner ainsi une évaluation dont toutes les autres valeurs stathmétiques ne seraient que des écarts plus ou moins considérables. Mais, comme nous l'avons dit, cette valeur fondamentale nous manque encore, et il ne nous reste qu'à admettre des valeurs flottantes entre des limites rapprochées, il est vrai, mais dont il serait difficile de nier la distance.

Ces différences sont peu considérables pour la *drachme*, où elles ne s'élèvent qu'à $\frac{1}{4}$ de gramme environ; mais elles atteignent, pour le *talent*, la valeur de 1 kilogramme à peu près; il est impossible de faire disparaître cet écart, puisque son existence est certifiée par les monuments. Nous pouvons néanmoins admettre une moyenne pour les différents poids; en acceptant celle de 1^k,010

pour la *mine forte*, nous aurons les valeurs suivantes :

Le *grain faible*	=	0,k000024
le *grain fort*	=	0, 000047
l'*obole faible*	=	0, 001403
l'*obole forte*	=	0, 002806
la *drachme faible*	=	0, 008417
la *drachme forte*	=	0, 016833
le *décadrachme*	=	0, 084166
la *mine faible*	=	0, 505
la *mine forte*	=	1, 010
le *talent*	=	30, 300

Voilà les mesures stathmétiques fixées d'après les données dont nous disposons. Il est possible que des documents à venir précisent davantage le mode de dérivation des valeurs stathmétiques.

Mais, pour des raisons que nous avons exposées au commencement de ce chapitre, il est difficile et peu probable qu'on arrive jamais à en préciser la valeur absolue avec une plus grande netteté.

La modification du système assyro-chaldéen par sa propagation dans les autres pays de l'Orient et l'influence qu'il a exercée sur les mesures modernes, doivent être le sujet d'un travail séparé et spécial.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 OCTOBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Girard de Rialle, présenté par MM. Renan et Mohl.

Alvaro Reynoso, docteur ès sciences, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Renan.

Jules Charles Scholl, présenté par MM. Garcin de Tassy et Oppert.

M. Mohl dit qu'il tient à expliquer au Conseil les circonstances qui l'ont forcé de signer le Journal de la Société comme gérant, quoique ce titre et cette fonction ne soient guère applicables au cas présent. M. le Procureur de la République avait invité la Société à se conformer à la loi qui exige la signature d'un gérant pour toute publication périodique. La Commission du Journal a reconnu que la loi est positive et que la grande courtoisie que M. le Procureur avait montrée dans la petite négociation qui s'en était suivie,

ne faisait que rendre plus indispensable de se conformer à la loi. La Commission a alors décidé qu'au lieu de nommer un gérant de convention, il valait mieux rester dans le vrai et faire toujours signer le Journal par le membre de la Commission qui se trouverait chargé de fait de la rédaction et par conséquent déjà moralement responsable.

M. Mohl, ayant, pendant les vacances, autorisé provisoirement M. Lefman, professeur à l'Université de Heidelberg, à emprunter pour trois mois le manuscrit du Lalitavistara, appartenant à la bibliothèque de la Société asiatique, demande au Conseil de ratifier cette autorisation. La proposition de M. Mohl est acceptée pour le délai indiqué.

Il est donné lecture de deux lettres de M. Catafago, annonçant une découverte que l'auteur aurait faite pour démontrer la date de la fondation de certains monuments antiques par des symboles astronomiques sculptés sur leurs murs.

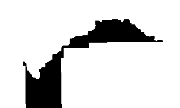
M. Oppert présente quelques remarques sur le mémoire de M. Halévy intitulé : *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie*, qui a paru dans le n° de juin 1874 du Journal asiatique. Il repousse la théorie de M. Halévy, qui ne voit dans le sumérien qu'un système d'écriture. Les inscriptions bilingues qui contiennent des textes sumériens avec traduction assyrienne lui paraissent fournir la preuve péremptoire de l'existence d'un idiome appartenant à une famille de langues étrangère au groupe sémitique.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n°s de juillet, août et septembre 1874. In-4°.

Par le ministère de l'instruction publique. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. Ier, fasc. II, III et IV. Paris, Franck, 1873-1874. In-4°.



Par les rédacteurs. *Revue Africaine*, n° de mai-juin 1874. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XII, liv. IV-VI. Genève, 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux, n°s 1 à 8. 1874. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part II, n° IV, 1873; part I, n° I, et part II, n° I, 1874. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n°s de février à mai 1874. In-8°.

Par l'Institut Smithsonian. *Annual Report* of the Board of Regents of the Smithsonian Institution..... for the year 1872. Washington, 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Vol. III, part XXXIII, August 1874. Bombay. In-4°.

Par le ministère de l'instruction publique. *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, par Auguste Mariette-Bey. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismaïl Pacha, Khédive d'Égypte. Livr. 1 à 6. Paris, Franck, 1872. In-folio (contenant : titre et texte, feuille I, planches 1 à 26, 33, 35, 38).

— *Études égyptologiques*, comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du Décret de Canope. Par Paul Pierret, conservateur-adjoint du Musée égyptien du Louvre. Paris, Franck, 1873. In-4°, 125 pages autogr.

Par le ministère de l'instruction publique d'Italie. *I Diplomi Greci ed Arabi di Sicilia*, pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati da Salvatore Cusa. Vol. I, parte I. Palermo, tip. Lao, 1868. In-4°, xxii-504 pages.

Par l'auteur. *Il Divano di 'Omar ben al-Fàre'd*, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca per Pietro Valerga. Firenze, tip. Cellini, 1874. In-12, 172 pages.

Par l'auteur. *Ibn-el-Athiri-Chronicon,* quod Perfectissimum inscribitur. Vol. XIII corrigenda et indices continens. Ed. Carolus Johannes Tornberg. Pars prior indicum. Lugd. Bat., Brill, 1874. In-8°, LXXIII-400 pages.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société asiatique du Bengal. *The Agni Purana*. Ed. by Rájendralála Mitra. Fasc. V, Calcutta, 1874. In-8°.

— *The Kâtantra,* with the commentary of Durgasimha, ed. with notes and indexes by Julius Eggeling. Fasc. I, II. Calcutta, 1874. In-8°.

Par l'auteur. *Report on Sanskrit Mss.* 1872-1873 (par G. Bühler.) Bombay, 1874. In-12, VII-17 pages.

— A Grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections by W. Wright. Second edition, revised and greatly enlarged. Vol. I. London, Williams and Norgate, 1874. In-8°, xv-351 pages.

— *Archæological Survey of India.* Report for the year 1871-1872, by Alexander Cunningham. Vol. III. Calcutta, 1873. In-8°, XIII-164-V pages, XLVII pl.

— *Twelve Sabaean Inscriptions.* By O. E. Rehatsek. In-8°, 11 pages, IX pl. (extrait du *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*).

— *Facsimiles of Muhammadan Coins.* By Ed. Rehatsek. In-8°, 4 pages. (Extrait du même journal.)

Par les auteurs. *An Answer to the « Saturday Review »* (August 8, 1874). On the Atomic base « V-ID ». London, Allen, 1874. In-8°, 4 pages (par MM. de Godes-Liancourt et Frédéric Pincott).

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustanies,* de 1850 à 1869. Discours d'ouverture du cours d'hindoustani par M. Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc. Seconde édition. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, 488 pages.

— *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélîs,* texte publié pour la première fois avec une traduction complète et des



notes par M. S. Guyard. Paris, Maisonneuve, 1874. In-4°, 252 pages (extrait du t. XXII, première partie, des *Notices des Mss.*).

Par l'auteur. Girard de Rialle. *Les dieux du vent Vâya et Vâta dans le Rig-Véda et dans l'Avesta.* Paris, Maisonneuve. In-8°, 14 pages (extr. de la *Revue de Linguistique*).

— *Cours de langue japonaise* en soixante leçons par Félix Évrard. Première partie. Yokohama, imprimerie de «l'Écho du Japon,» 1874. In-8°, VI-179 pages; textes japonais, 17 pages.

— *Malâka.* Histoire des rois Malays de Malâka et cérémonial de leur Cour. Traduit et extrait du Livre des Annales malayses, etc. par Aristide Marre. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, 34 pages.

L'Islam et son fondateur, étude morale par Jules-Charles Scholl. Neuchâtel, 1874, in-8° de XIV et 464 pages, avec un tableau généalogique de la famille de Mahomet.

Par une coïncidence aussi fortuite que singulière, pendant que j'avais sous presse à Paris mon volume intitulé «l'Islamisme,» un jeune homme de vingt-trois ans publiait à Neuchâtel un ouvrage du même titre, mais conçu à la vérité sur un plan tout différent. L'ouvrage de M. J.-C. Scholl est une étude philosophique sur Mahomet et sa religion; le mien est plutôt un recueil de documents originaux. Ces deux ouvrages ne se font aucun tort l'un à l'autre; ils s'expliquent, au contraire, mutuellement, ou, si l'on veut, celui de M. Scholl est le développement du mien. Après tout ce qui a été dit sur Mahomet et sur sa religion, il y a encore quelque chose à apprendre dans le travail de M. Scholl, même après l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran,* et les savantes études de Sir W. Muir, d'A. Sprenger, de Noeldeke, d'A. de Kremer, etc. M. Scholl a puisé aux bonnes sources, et il s'est méfié avec raison des appréciations fantaisistes de Palgrave et de Vambéry. Son travail

accuse une grande lecture qui lui a donné le moyen de tracer un tableau complet sur Mahomet et sur sa doctrine, de le rendre attachant et instructif et de formuler des aperçus justes et impartiaux. Je crois comme M. Scholl que l'étude de la religion et des religions au moyen de la philosophie est le plus noble thème qui puisse être proposé à l'intelligence humaine, bien qu'ainsi que lui je ne sois pas de l'école qui soutient que toutes les religions se valent, et que les doctrines des Védas sont aussi pures que celles du Nouveau Testament. Mais il y a partout des parcelles de vérité qu'on est bien aise de rencontrer, et qui vous confirment dans les véritables et consolantes doctrines qu'un examen approfondi vous a fait adopter. L'étude du Coran est intéressante sous ce point de vue, car bien des passages peuvent servir d'éclaircissements ou de commentaires à nos livres saints.

Dans une série de chapitres, M. Scholl passe tour à tour en revue ce qu'était l'Arabie avant Mahomet, ce que furent ses précurseurs et ce qu'il fut lui-même, les doctrines du Coran, les destinées de l'Islam et les sectes qui en sont sorties. Seulement il s'est trop étendu, selon moi, sur la secte persane, plus politique que religieuse, des Babis, que les lecteurs du Journal asiatique connaissent par le travail de feu Kasem Bey, et pas assez peut-être sur celle des Wahabis, au sujet de laquelle il vient de paraître, dans le Journal de la Société asiatique du Bengale, la traduction d'un récit authentique rédigé en arabe par le petit-fils du fondateur de la secte.

M. Scholl fait bonne justice de la ridicule critique de M. Palgrave de la formule : « Il n'y a de Dieu que Dieu ; » mais il aurait dû dire que sa véritable traduction doit être : « Il n'y a de *Dieu* que *le Dieu*, » c'est-à-dire « que le vrai Dieu, » car les deux mots qu'on traduit ici par *Dieu* ne sont pas identiques. La première fois il y a *Ilâh*, « Dieu, » et la seconde *Allah* avec l'article réuni au mot pour *al-Ilâh* « le Dieu. »

M. Scholl aurait bien pu se passer de mentionner la ti-



rade de la comtesse Doria d'Istria contre les femmes turques, qu'elle traite de *crapuleuses;* il est vrai qu'il ne l'approuve pas.

GARCIN DE TASSY.

VIE DE MAHOMET, d'après le Coran et les historiens arabes, par P. Henri Delaporte, ancien consul général de France en Orient. Paris, 1874. Gr. in-8° (671 pages).

M. Delaporte juge dans sa préface assez sévèrement ses prédécesseurs, puis il dit : « C'est le Mahomet des Musulmans que nous nous sommes proposé de mettre en relief, avec l'ensemble de ses qualités et de ses défauts, le mélange de ses vices et de ses vertus. » Il annonce qu'il va puiser ses renseignements dans les chroniqueurs arabes et dans les traditions accréditées, mais il ne se propose pas de les discuter et laissera le lecteur libre de se faire sa propre opinion. Puis il ajoute : « On voudra bien se rappeler encore que les fonctions qui nous étaient confiées en Orient, jointes à la connaissance personnelle que nous avons de la langue arabe, nous ont mis fréquemment en rapport avec toutes les classes de Mahométans. L'avantage de cette position nous a permis de recueillir les éclaircissements nécessaires à l'intelligence de notre ouvrage. En groupant autour des matériaux qui nous étaient fournis avec abondance, toutes les traditions et les opinions reçues et passées en Orient à l'état dogmatique, nous nous sommes cependant interdit de discuter la valeur philosophique des documents dont nous faisions usage, convaincu que l'ouvrage le plus utile en histoire est celui dont l'auteur s'est trouvé à même de puiser aux sources les plus directes. Nous proposant surtout de faire une œuvre vraiment consciencieuse, nous avons consulté plusieurs ulémas, docteurs de la loi, gens de savoir et de piété, etc., etc. » Enfin la préface se termine ainsi : « Cet ouvrage n'est que la fidèle reproduction de tous les renseignements écrits et oraux que notre position en Orient nous a mis à même de recueillir. »

Hélas ! toutes ces études des chroniqueurs et des traditionnistes arabes et toutes ces contributions des ulémas les plus savants ne devaient pourtant pas nous profiter; on ne comprend pas pourquoi, mais il paraît que « c'était écrit; » car le volume publié par M. Delaporte après tant de préparatifs n'est que la répétition, un peu abrégée, mais d'ailleurs fidèle de la *Vie de Mahomet*, par Jean Gagnier, Amsterdam, 1733, 2 vol. in-8°. Tout le récit de Gagnier, depuis la généalogie jusqu'à l'enterrement de Mahomet, s'y retrouve; les mêmes faits, exactement dans le même ordre et dans les mêmes mots, sauf de légers changements dans quelques phrases, les mêmes anecdotes, sauf des abréviations assez fréquentes de conversations et des omissions de détails, mais jamais un fait nouveau, une tradition différente, une réflexion quelconque ne témoignent d'un travail indépendant. Les omissions ne sont peut-être pas toujours bien choisies, et il s'est glissé dans le récit quelques fautes qui pourraient étonner de la part d'un auteur savant en arabe. Mais je n'insiste pas là-dessus, ces petites taches disparaissent devant le problème de la conformité des deux ouvrages, que rien dans la préface n'indique ni n'explique et qui m'a étonné plus que je ne puis dire. M. Delaporte seul pourra en donner l'explication; mais en attendant, je crois que les savants préféreront s'en tenir à la rédaction primitive de Jean Gagnier. J. M.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES SULTANS DE CHÉRIBON,

DRESSÉ PAR ARIS. MARRE,

D'après le ms. javanais n° 92 de la Bibliothèque nationale.

On sait que la destruction de *Madjapahit*, qui amena le triomphe définitif de l'islamisme dans l'île de Java, eut lieu

en 1400 de l'ère de Salivahana (ou 1478 de l'ère chrétienne), et que les Javanais ont indiqué cette date mémorable par le chronogramme suivant :

ꦱꦶꦂꦤꦲꦶꦭꦁꦏꦼꦂꦠꦤꦶꦁꦧꦸꦩꦶ = *Sirna ilang Kerta* (*ning*) *boumi*,

dont le sens littéral est : « disparu, perdu le repos de la terre (du pays). »

Le plus capable et le plus entreprenant, et aussi le plus heureux des Sousouhounan ou apôtres de l'islam dans Java, ce fut, sans contredit, le cheikh *Moulana Mohy ed-Dyn*, sultan de *Chéribon*, appelé quelquefois le *Sousouhounan Gounong Djâti*, du lieu de sa résidence habituelle. Cet homme remarquable était Arabe de naissance; il avait séjourné dans divers pays musulmans de l'archipel indien, avant d'arriver à Java. Il convertit plus d'un million d'âmes à la foi musulmane et conquit le district de *Chéribon*, qu'il se réserva pour lui-même; deux de ses fils régnèrent, l'un à *Bantam*, et l'autre à *Démak*.

Dans les données chronologiques fournies par le manuscrit javanais de la Bibliothèque nationale, nous relèverons deux erreurs du traducteur anglais. L'une est évidente et consiste en ce que le sultan de *Chéribon*, qui régna sur une partie de ce district dès 1676 et fut banni par les Hollandais à Amboine, en 1681, n'a pu mourir en 1205 de l'hégire, c'est-à-dire plus de cent ans après. L'autre erreur se rapporte à la mort du cheikh *Moulana* lui-même. La date de la mort du fondateur de la dynastie des sultans de *Chéribon* doit être, selon nous, plutôt 1482 que 1428. Pour maintenir cette dernière date bien antérieure à la destruction de *Madjapahit*, il faudrait admettre un règne de quatre-vingt-onze ans pour le fils du cheikh *Moulana*. On aura interverti les deux derniers chiffres, car Crawfurd dit expressément que c'est en l'an de J. C. 1480 que les *Soundas* furent convertis à l'islamisme par le cheikh *Moulana* et sa famille.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE
DE SULTAN SOPOH MOHAMMED CHEMS ED-DYN II, DE CHÉRIBON.

FONDATEUR DE LA DYNASTIE,

CHEIKH MOULANA MOHI ED-DYN GOUNONG DJÂTI[1].

|

(1482)
PANEMBAHAN RATOU.

|

(1519)
PANEMBAHAN GUIRI LAYA.

|

(1586)
SULTAN SOPOH MOHAMMED CHEMS ED-DYN Ier.

|

(1610)
SULTAN SOPOH MOHAMMED DJEMÂL ED-DYN.

|

(1641)
SULTAN MOHAMMED ZYN ED-DYN Ier.

|

(1672)
SULTAN MOHAMMED ZYN ED-DYN II.

|

(1700)
SULTAN MOHAMMED SOFI ED-DYN.
(Meurt sans postérité.)

(1708)
SULTAN MOHAMMED ZYN ED-DYN III.
(Frère du sultan Mohammed Sofi ed-Dyn.)

|

(1714)
SULTAN SOPOH MOHAMMED CHEMS ED-DYN II.

Sultan de Chéribon, n'avait qu'une fille, Ratou Radja Korta Nadi, mariée à Panguéran Kâmil, fils de Panguéran Brata Vidjaya, cousin du sultan; les deux époux n'avaient pas d'enfant lorsque l'auteur du manuscrit de la Bibliothèque nationale fit la généalogie du sultan régnant Sopoh Mohammed Chems ed-Dyn II.

[1] Le cheikh Moulana avait trois autres fils, qui étaient :
1° Panguéran Sedang Laoutan, mort sans postérité;
2° Panguéran Passarian, chef de la dynastie des rois de Demak (en Java);
3° Panguéran Ratou, chef de la dynastie des rois de Bantan (en Java).
Je ne les mentionne que pour mémoire, car ils n'ont pas eu d'influence sur la succession de la dynastie de Chéribon.

Le Gérant : J. MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1874.

ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

PAR M. J. HALÉVY.

(Suite.)

28 (Os. 30).

חמעתֿת | בן | וטבן | עבד | סמהעלי | הקני | עתֿתר | מסלמן | וכל | ול

דהו | יום | תקדם | מהיע | צֿרונתן | ומהיע | קבלתן | הקנית | ד

יהר | בעתֿתר | ובאלמקה

חמעתֿת « protégé de ʿAṭtar », חמ vient de חמו = حمو ; עתֿת est abrégé de עתֿתר (Levy).

וטבן, en arabe, le verbe وظب signifie « adhérer, persévérer ».

עבד. La signification de ce terme est trop vague pour décider si le donateur était un esclave ou seulement un subordonné, un vàssal.

סמהעלי. On trouve un roi de Saba de ce nom, mais il est douteux qu'il soit question de lui dans notre passage.

מסלמן paraît être un pluriel brisé mixte de סלם, dont la signification « pierre votive » est garantie par plusieurs passages des nouveaux textes.

וכל ולדהו. Cette expression forme un second régime direct du verbe הקני. — ולד est un pluriel interne, ولود, ውሉድ.

תקדם « fut poussé en avant », de קדם « ce qui est devant ».

Le sens de la phrase מהיע | צֿרונהן | ומהיע | קבלתן est difficile à déterminer. Comparons tout d'abord les passages suivants des inscriptions de Fresnel :

וכל | מכבב | ומחפדת | דֿן | מהיען
(LV, 2).

וכל | מבבב | ומחפדת | בע[ל]י | דֿן | מהיען
(XVII).

On apprend par ces passages que le מהיע est un édifice qui peut être muni de tours (מחפדת). Pour définir strictement la destination de cet édifice, il faudrait connaître le sens exact des mots צֿרו et קבלת. Ici, faute de mieux, nous devons nous contenter d'avoir la signification approximative. D'un côté, la racine היע, comparable à l'arabe هيع « *res effusa fluxit* », suggère la pensée que le terme מהיע désigne un réservoir construit en pierres de taille et destiné à répartir l'eau dans la saison d'été aux champs voisins, au moyen de canaux et de rigoles. D'un autre côté, le mot צֿרו, à en juger d'après l'arabe ضرا (ضرو), *sanguine manavit vulnus*, et



ضِرْوٌ, *lacryma arboris*, semble désigner les arbres qui distillent la gomme, ou peut-être une autre résine aromatique et recherchée pour ses qualités médicinales; comparez l'hébreu צֳרִי « baume ». Pour ce qui est du terme קבלת, on le rencontre dans les n[os] 361 et 362 de mon recueil, au milieu d'une série d'objets d'agriculture; il forme ainsi un beau parallèle avec צֿרו[1].

La phrase explicative הקנית | דיהר se rapporte à צֿרון et à קבלתן, objets qui constituaient la propriété du dieu, c'est-à-dire le domaine du temple. Le terme יהר est un surnom fréquent de עתתר (cf. Hal. 154, 3, *passim*)[2].

Ḥamʿaṭat, fils de Waṯhban, serviteur de Samhiʿali, a voué à ʿAṯtar cette pierre votive, de même que tous ses enfants, le

[1] Le passage יום | תקדם | מהיע | צֿרונהן | ומהיע | קבלתן a été traduit, par M. Fr. Prætorius (*Neue Beiträge*, p. 7), ainsi qu'il suit : « le jour où combattit le village de ces ennemis à nous, et le village de notre tribu » (Am Tage da kämpfte das Dorf jener Feinde von uns und das Dorf unseres Stammes). Pour justifier une traduction aussi extraordinaire, l'auteur recourt, dans le *Zeitschrift*, XXVI, p. 747, à une série d'étymologies qui trouveront difficilement des partisans parmi les lecteurs du Journal asiatique.

[2] M. Prætorius (*Beiträge*, p. 34, et *Neue Beiträge*, p. 5, 6) rattache דיהר à בעתתר et traduit : « une dédicace (הקנית), afin qu'il soit exalté (דיהר) par ʿAṯtar et par Ilmouqih » (eine Widnung auf dass er erhöht werde durch ʿAṯtar und durch Ilmuqih). Nous signalons cette traduction sans pouvoir l'adopter. Nous n'admettons pas non plus l'idée que le second élément de אלמקה soit le participe de la IV[e] forme de וקה « exaucer ». La tradition musulmane connaît ce dieu sous la forme المق (Albakri, cité par Osiander : المق اسم القمر) sans ה final, ce qui caractérise cette terminaison comme annexe extérieure et inusitée en arabe.

jour où il a terminé (?) les réservoirs des gommiers (?) et les réservoirs des arbres fruitiers (?), propriété de (ʿAṭtar) de Ihr. Par la grâce de ʿAṭtar et de Elmaqqahou.

29 (Os. 32).

1 [ו]בניהמו | עתתם | ותידלת | וסעד.....[בניו]

2 ...[וה]ותרן | והשקרן | ביתהמו | יפצ.....[בחרף]

3 ...בן | והבאל | יחת | מלך | סבא | [בעתתר | וב | אלמקה... | וב | דת |]

4 [בע]דנם | וב | אלהמו | דסמוי | ורת[דו].....

Cette inscription, mutilée de deux côtés, est tracée sur une pierre calcaire provenant de Mareb.

עתתם. La forme particulière des ת rend impossible le rapprochement avec la racine عتّ, tenté par Osiander. On doit comparer plutôt عثاث « chant, mélodie ».

תידלת. Levy a été le premier à reconnaître dans ce nom un composé avec אלהת ou mieux encore אלת (Hal. 152, 4), comparable aux noms nabatéens שלמלת, והבלת. Le terme תיד forme à lui seul un nom d'homme (Hal. 577, 1), et paraît correspondre à l'arabe شيّد, *in altam extulit structuram*, car une racine ثيد n'existe pas en arabe.

סעד. Ce mot constitue souvent des noms propres, aussi bien en sabéen qu'en arabe. Il se peut toutefois que, dans notre texte, ce nom ait primitivement porté סעדלה (pour סעדאלה, voyez n° 32, 1), ou bien סעדאל, ou encore סעדלת.

L'expression הותרן | והשקרן est très-fréquente. Le

verbe وثر signifie, en arabe, *molle æquabile fecit* (*stratum*), et paraît désigner, en sabéen surtout, l'action d'enduire d'argile le mur, afin de faire disparaître les interstices des pierres et d'autres inégalités de la surface. Le verbe שקר, comparable à l'arabe شقر, pourrait bien être expliqué par « enduire de couleurs ». Cependant, l'antithèse si fréquente dans les inscriptions minéennes בן | אשרם | עד | שקרן (Hal. 535, 1, *passim*) semble plutôt signifier « depuis les fondations jusqu'au toit ». Il est donc à présumer que le verbe שקר a le sens de « couvrir ». La forme prolongée avec *noun*, affectée au verbe הותר, met hors de doute qu'il y avait dans la partie détruite un autre verbe à la forme simple, probablement בניו « ils construisirent ».

Les lettres יפצ commencent le nom porté par le בית « maison, château ».

La construction qui est le sujet de notre texte a été exécutée dans l'année éponyme d'un roi de Saba, dont le père והבאל, portait le titre יחת, terme qui semble dériver de حات (حوث).

La quatrième ligne renferme l'invocation usuelle de plusieurs divinités à la fois, où les dieux עתתר et אלמקה ne devaient pas manquer. (Cf. l'inscription précédente.) Les lettres דנם se complètent aisément en דת | בעדנם; c'est le nom d'une déesse, dont le culte principal siégeait dans la ville de בעדן, la Vodona des géographes classiques.

דסמוי « le céleste », nom d'un dieu qui corres-

pond probablement au בעל שמם ou בעל שמין des peuples phénico-araméens, et dont l'épithète ordinaire est מרא עלמא « maître du monde ». (Vogüé, *Syrie centrale*, n° 73, *passim.*)

La dernière lettre de cette ligne, mutilée dans sa partie inférieure, est un 𐩥 et non pas un 𐩩, comme l'a pensé Osiander. On doit compléter ור[ת̄דו] « et ils mirent sous la protection du dieu ». Le nom de ce dieu, suivi d'une épithète, devait terminer l'inscription.

.....et leurs fils ʿA'ta'tᵐ et 'Taïdilat et Saʿd.....ont construit et couvert (?) leur maison Ifḍ...[En l'année de... fils de Wahbêl Yaḥou't, roi de Saba. [Par la grâce de ʿAṭtar et de Elmaqqahou et de Dhat-Baʿ]danᵐ et de leur dieu (principal) Dha-samawaï. Et ils con[[ièrent].....

30 (Os. 36).

1 ·····ום | ד̄ותרם | אדם | מלכן··················[חק

2 ני]]ד̄סמוי | אלהאמרם | בעל··················[ד̄ן |

3 מס]למן | ד̄סתוכלהו | לופי····························

4 בן |]יחמאל | ד̄ותרם | ול | ופי····························

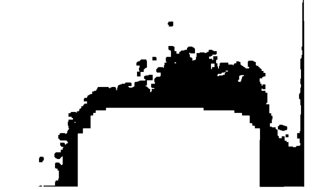
5 ול | ו]פי | אבעל | ביתהמו | ול | סע]דהמו··············

6 ·····ד̄]סמוי | אולדם | הנאן | ול··················ול |]

7]הו]פיתמו | באמלא | סתמלאו] | ויסתמלאנן | בעמה |]

8 ו | ו]ליתאן | בלת | מידעת········

Tous les commencements de ligne ont été enlevés par suite de la cassure de la pierre. Il manque, en



outre, la première ligne en entier, et il n'est pas même sûr que la fin soit complète.

ום... termine le nom ou l'épithète du père du donateur.

ורתרם. Le mot ותרם est ici, selon toute apparence, un nom de ville ou de tribu. Il se distingue du titre royal ותר par l'adjonction de la mimmation.

אדם «sujet, vassal», le pluriel en est אדומת.

מלכן. On peut douter si le ן final est le suffixe possessif de la première personne du pluriel, ou bien l'indice de l'article défini. Le nom du roi, probablement roi de Saba, est perdu par la cassure.

Avant le nom divin דסמוי devait se placer le verbe הקני «a voué» (Osiander).

אלהאמרם. Ce composé ne peut être que l'épithète du dieu, comme l'attestent de nombreux exemples dans les inscriptions de Haram qui seront expliquées plus loin. Il signifie visiblement «dieu des choses (existantes)», c'est-à-dire dieu du monde; en arabe il pourrait se rendre par إِلَهُ ٱلْأُمُورِ. On voit que ce titre est, au fond, le même que celui de מרא עלמא, que les Palmyréniens donnaient à בעל שמין.

Avec le mot בעל commence une autre épithète de דסמוי, comme ayant le siége principal de son culte dans une ville dont le nom a été enlevé par la fracture.

...למן, à compléter ודן | מסולמן «cette pierre votive». Comparez 28, 1.

דסתוכלהו «qu'il lui a dédiée». Comparez l'éthio-

pieu **ኣስተወከለ**, *confidentiam habere solitus est* (Os.).

פי... se complète aisément en ול | ו[פי] « et qu'il bénisse ».

אבעל | ביתהמו « les gens de leur maison », comme au n° 11, 8.

ול | סע..., c'est-à-dire ולסע[דהמו] « et qu'il les gratifie de... ».

הנאן. Le ן est employé mal à propos, au lieu de la mimmation.

פיהמו..., à compléter ול | הופיהמו ou בלת | הופיהמו, comme au n° 10, 7.

Après סתמלאו, le texte intégral portait certainement ויסתמלאנן, d'après le n° 10, 8, 9.

בלת, infinitif de la racine בלת=פלת=פלט « sauver, préserver du mal », au propre « séparer »; comparez l'arabe بلت.

מידעת « amis, parents », de la racine ידע « connaître »; en arabe ميدعة, en hébreu מודעת.

...w^m de Watr^m vassal de notre roi.... [a voué à] Dha-samawaï, dieu du monde, maître de...[cette pi]erre votive, qu'il lui avait dédiée, pour le salut de ... [fils de] Iḥamêl de Watr^m, et pour le salut de ... [et pour le sa]lut des gens de leur maison, et qu'il les gratifie de ... Dha-samawaï des enfants bien portants, et qu'il leur comble les vœux qu'ils lui ont adressés et qu'ils lui adresseront (dans l'avenir). Et qu'il continue à préserver (de mal) les amis...

31 (Os. 31).

1 .... | הק

2 ני | שמסהו | תנף | בעלת | עצרן | ארבעתן | ועשרנהן

3 אצלמן | לופיהמו | וופי | ביתן | סלחן | ואבעלהו

4 ומלכהמו | ול | סעדהמו | ברי | אאדנם | ומקימתהם | ול

5 וצע | ותבר | ומנע | ואחרן | כל | צרהמו | ושנאהמו

6 בעתתר | ואלמקה | ובשמסהמו | תנף | בעלת | עצרן

De la première ligne il ne reste que quelques lettres isolées. La forme singulière du verbe fait toutefois voir que le donateur était un seul personnage.

שמסהמו תנף. Osiander traduit « leur soleil exalté », et voit dans שמס le dieu Soleil dont le culte est constaté chez les Sabéens; quant à תנף, il le considère comme l'attribut de שמס, qui est du genre féminin. Il nous est impossible d'adopter cette interprétation, et voici nos raisons :

1° Si שמס était ici le nom propre d'une divinité, il ne pourrait pas affecter les suffixes possessifs;

2° La formation du genre féminin par un ת préfixé dans les langues sémitiques peut avoir lieu tout au plus dans les noms communs, mais non pas dans les adjectifs.

Il résulte de ces considérations qu'en réalité le terme שמס doit être l'attribut, et תנף le nom propre. La locution שמסהמו | תנף devient ainsi parallèle à שימהמו | אלמקה (14, 3-4). Je compare שמס à l'araméen שַׁמָּשׁ « celui qui sert », avec la nuance particulière « celui qui rend des services », c'est-à-dire « bienfaiteur, bienfaitrice ».

תנף. Nom d'une déesse; il dérive de נוף « être haut, élevé ».

בעלת | עׂצׂרן « maîtresse de Ghaḍran ». L'épithète indique que la déesse ayant pour nom תנף avait un temple célèbre dans la ville de Ghaḍran, capitale de la peuplade yéménite appelée *Gedranitae* chez les anciens géographes.

ארבעתן | ועשרנהן. Ces mots indiquent le nombre vingt-quatre, non pas quatorze, nombre qui devait s'écrire ארבעתן | ועשרהן. Bien que le nom vingt se dise עשרי, sans *noun*, ce *noun* réapparaît nécessairement devant la désinence ן ou הן de l'état déterminé.

אצלמן, pluriel brisé de צלם, mot fréquent dans les langues sémitiques du nord pour « idole ». Osiander a cru trouver dans ce terme le correspondant de l'arabe صيلم « épée », mais l'analogie des autres textes n'est pas favorable à cette supposition.

ביתן | סלחן « le bourg de Silḥin »; c'est le Sileum de Pline, résidence éventuelle des rois sabéens.

ואבעלהו. Le mot בעל a ici le sens de « habitant », comme ומלכהמו—בעל בית « et leurs propriétaires », l'arabe مَالِك. Le suffixe se rapporte aux אבעל de Salḥin.

ברי | אארנם | ומקימתם, locution connue (20, 8, 9; 21, 8, 9; 22, 11, 12). Les deux derniers mots sont les pluriels de ארנם | ומקמם, qu'on lit dans les numéros précédents. מקימת doit probablement être vocalisé מַקֳיֶמֶת, comme l'éthiopien መላእክት de መልአክ.

Suivent des imprécations contre les oppresseurs



(צ̄ר) et ennemis (שנא); elles se composent de quatre verbes qui seront expliqués dans les lignes suivantes.

וצ̄ע rappelle l'arabe وضع « être avili ».

ת̄בר. Osiander y voit l'arabe ثبر, *prohibuit aliquem, retinuit;* cependant, dans le numéro 680 de notre recueil, ce verbe se rapporte à une image (צור), il doit donc répondre à l'hébreu שבר et à l'araméen תבר « briser ».

מנע « empêcher, arrêter », verbe employé dans toutes les langues sémitiques.

אח̄רן dérive de אח̄ר « autre, celui qui vient plus tard », et paraît avoir le sens particulier de « faire rétrograder, retenir ».

.....[des Beni].....a voué à sa bienfaitrice Tanouf, maîtresse de Ghadran, ces vingt-quatre idoles, pour leur salut et pour le salut du bourg de Silḥin et de ses habitants et de leurs propriétaires. Qu'il leur accorde le bon état de leurs fortunes et de leur puissance et qu'il avilisse, brise, arrête et retienne tous leurs oppresseurs et ennemis. Par la grâce de ʿAṯtar et de Elmaqqahou et par la grâce de leur bienfaitrice Tanouf, maîtresse de Ghadran.

32 (Os. 4).

1 סעדלה | ובנהו | בנו | מרת̄דם
2 הקניו | אלמקה | ד̄הרן | מונדן
3 חגן | וקההמו | במסאלהו | אלמ
4 קה | בעל | אום | ד̄ערן | אלו | פוק
5 ה | בני | מרת̄דם | לשים | פלית | א
6 סררהמו | ד̄ארהקם | בעם | אלמק

7 ה | ד̄הרן | ווקההמו | אלמקה | ד̄

8 הרן | במסאלהו | ליצ[דק]ן | קעת

9 ם | וט̄יא | ושעבן | במת̄ו | צרב |

10 דרם | דרם | בח̄רפם |ול̇ | יע̄תור

11 ו | בנהו | עדי | ארהקם | ול | יד̄

12 בחו | בן | משמנהן | עת̄תר | ושמ

13 סם | וד̄בחם | כהרן | ונתננן |

14 ל̇המת | אסררן | בן | מרת̄דם | פא

15 ו | ד̄יקהן | וב | מחרם | אלמקה | ד̄

16 חרות | פל | יהופין | חג | עלם | ב

17 הו | תעלם | סעדלה | עלם | רא | במח

18 רם | אלמקה | ד̄נעמן | ואלמקה | ד̄ה

19 רן | פצרי | המת | אסררן | ד̄ארה

20 הקם | בן | ברדם | ובנכל | קלאתם

סעדלה pour סעדאלה «faveur d'Ilâh», formé comme סעדאל et des noms semblables.

ובנהו, orthographe défective pour ובניהו.

בנו | מרת̄דם, nom d'une tribu noble qui figure souvent dans les inscriptions précédentes.

הקניו־ אום. Cette phrase a été expliquée plus haut.

ד̄ערן | אלו. Voir la remarque au n° 18, 9. אלו paraît être le nom du ער, château fort construit sur une montagne. Le nom اَلْعُرّ a encore aujourd'hui ce sens dans le dialecte du Yémen.



פוקה. La particule פ, conformément à l'usage arabe, indique la conséquence, le résultat.

בני | מרתדם se rapporte plutôt aux individus qu'à la généralité de cette tribu.

לשים « pour surveiller », comparez l'éthiopien መሥየም « préposé, intendant ».

פלית « les jeunes plantes ». En arabe la racine فلو, فلى désigne particulièrement de jeunes animaux « poulain, insecte ».

אסררהמו, pluriel brisé de סר = سِرٌّ (pl. أَسْرَار), *optima pars rei.* Un canton fertile à l'est de Ṣanʿâ porte le nom de Wâdi-Sirr (وادى سرّ).

ראׄרחקם, c'est le nom de l'établissement autour duquel se trouvaient les champs des Benou Marṭadm.

בעם « de, par ». Voir au chapitre des particules.

ליצ]דק[ן. Il me paraît impossible d'admettre la restitution d'Osiander, ליצ]לם[ן; les traits droits qui restent dans la partie inférieure des deux lettres effacées ne permettent d'y supposer que des caractères à tige unique et droite[1]. Le verbe צדק se trouve au n° 19 avec la signification de « ménager, protéger ». La préformante ל, jointe à la terminaison ן, fait voir une forme précative « qu'il protége ».

קעתם est à rapprocher de l'arabe قاعة « terrain ».

[1] Cette considération exclut également la lecture ליצ]רי[ן que j'avais adoptée tout d'abord et à laquelle s'est arrêté M. Prætorius (*Beiträge*, p. 4).

Notre terme est au pluriel (قاعات), comme on peut le déduire de l'expression suivante :

וטׄיא = وطيا, pl. br. de וטׄי = وطى « basse terre ». Osiander n'a pas reconnu la vraie valeur de la deuxième lettre, et il a transcrit ce mot וייא.

ושעבן. Je vois dans ce terme l'arabe شِعب « hauteur », et dans un sens plus concret « terrain situé sur une hauteur, haute terre ». שעבן forme ainsi une opposition avec וטׄיא.

במתׄו. Le ב a ici le sens de « avec » ; מתׄו est l'arabe مثاو, pluriel interne de مَثْوى « habitation, demeure », de la racine ثوى « demeurer ».

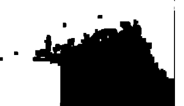
צרב. Nous considérons ce mot comme une préposition ayant le sens de « en échange, en considération de ». (Voir ci-dessus, au chapitre des particules.) La locution צרב | דרם est parallèle à צרב | שפתהמו (14, 7), et il me paraît en résulter que le mot דרם désigne l'offrande qu'on fait à la divinité en action de grâce. Cf. l'arabe دَأْز, *quod frequenter penditur (tributum)*.

דרם | דרם, la répétition du substantif ajoute l'idée de fréquence, d'habitude.

בחׄרפם « dans l'automne », ou peut-être « par an ». (Voir 13, 5.)

ול | יעׄתורו. Nous avons ici un ל affirmatif, comme l'arabe لَ, non pas un ל précatif, car, dans ce cas, on dirait plutôt ול | יעׄתורנן.

יעׄתורו est naturellement la VIIIe forme de עׄור =



غور, *descendere in locum depressum;* la direction est indiquée par la préposition עדי (Os.). Le même emploi de עדי (עד) existe aussi dans la poésie hébraïque.

בנהו = בניהו «ses enfants», le suffixe se rapporte encore à סעדלה.

ארהקם. Voir ci-dessus, l. 6.

ול | ידבחו, encore le mode indicatif «et, certes, ils sacrifieront».

בן | משמנהן, expression difficile. Osiander prend בן pour l'équivalent de بِنَا «en nous, parmi nous», et voit dans משמן une épithète de la divinité, ce qui est exact. Levy traduit בן | משמן, *filius pinguitudinis* «sacrifice», ce qui l'engage à donner au verbe יעתורו le sens de «encenser, supplier». La difficulté disparaît quand on reconnaît dans בן l'équivalent du simple ב, fait dont nous avons cité ci-dessus de nombreux exemples. משמן est, sans aucun doute, un pluriel mixte de שים «protecteur divin». La phrase בן | משמנהן indique que les enfants de Saʿdilah devront apporter leurs sacrifices en l'honneur et en invoquant les noms des dieux protecteurs ʿAṭtar et Schams, qui sont énumérés immédiatement après.

ודבחם, locution elliptique pour ול | ידבחו | דבחם «et ils offriront des sacrifices». דבח, pl. int. ذُبُوح.

בחרן, dans la ville de Hirran, qui était un des siéges principaux du culte de אלמקה.

ונתננן. Osiander s'est bien éloigné de la vérité, en prenant ce mot pour un nom propre. C'est visi-

blement un verbe au parfait (subjonctif), troisième personne du pluriel. נתֿן est la viiie forme du verbe נגן qui comporte le sens de « couvrir, protéger ».

להמת. Nous ne pouvons pas suivre Osiander dans l'explication du mot המת, qu'il compare à l'arabe هَمَّ, héb. המם « sonner violemment, ébranler ». המת ne peut être qu'un pronom démonstratif, comparable à l'éthiopien እመንቱ. המת–אסררן veut dire « ces champs-là ».

בן | מרתֿדם, tout individu appartenant à la tribu noble des Benou-Marṭad.

פאו, composé de פ et או « ou bien, soit ».

דֿיקהן « celui qui (leur) obéit », c'est-à-dire appartenant à une tribu vassale des Benou-Marṭad.

ובֿ | מחרם « et dans le sanctuaire »; cette phrase se rapporte encore au verbe ול | ידֿבחו (l. 11, 12). Le מחרם semble être l'enceinte sacrée où se faisaient les sacrifices, appelée en hébreu עֲזָרָה, tandis que le temple même portait le nom de בית, apocopé de בית אל « maison de dieu ». אלמקה | דֿחרות « Elmaqqahou de Ḥarwat »; חרות est une ville qui avait un temple de ce dieu.

פל | יהופין « qu'il soit favorable », le sujet du verbe est אלמקה.

חג | עלם | בהו | תעלם | סעדלה « selon le signe (favorable) par lequel a été avisé Saʿdilâh », c'est-à-dire conformément aux pronostics de bon augure qu'il a reçus en faisant les offrandes dans le sanctuaire du dieu.

בהו est pour דבהו, le relatif s'élide fréquemment en sabéen.

עלם | רא | במחרם | אלמקה | דנעמן. Cette phrase reprend le עלם dont il vient d'être question, afin de déterminer l'endroit de l'apparition. רא est de même pour דרא, en éthiopien ዘርአየ « qu'il avait vu ». Cependant au lieu de רא on s'attend plutôt à ראי, car le י, troisième radical, s'exprime d'ordinaire en sabéen [1].

אלמקה | דנעמן « Elmaqqahou de Na'mân ». La ville de Na'mân se trouve souvent citée avec Hirrân; c'étaient probablement deux villes voisines.

Les mots suivants ואלמקה | דהרן ne doivent pas être joints aux mots précédents, compris ainsi : « Almaqah de Na'mân et Almaquah de Hirrân », comme l'a pensé Osiander; mais ces derniers mots forment le sujet du verbe צרי = صَرَى « garder, préserver ». La construction ואלמקה.....פצרי est des plus fréquentes en arabe. Elle signifie littéralement « et en ce qui concerne Elm. de Hirrân, qu'il préserve », etc.

בן | ברדם « de grêle ». בן = מן. — ברדם est l'arabe بَرَد, l'hébreu בָּרָד.

ובנכל, à séparer ובן כל, malgré le manque du trait de séparation; en arabe وَمِن كُلّ « et de tout ».

[1] Je crois maintenant que notre רא représente la racine רוא, qui n'est usitée en arabe qu'à la IIe forme رَوَّا. Cette racine figure aussi dans le chaldéen רֵוָיָא « apparence ». Il faut donc lire רָא conformément à la prononciation des verbes ע"ו en éthiopien. (Voir plus haut au chapitre du verbe.)

קלאתם doit signifier, d'après le contexte, « mauvais accident, malheur, endommagement provenant du mauvais temps ».

Sa^cdilâh et ses fils, appartenant aux Benou-Marṭad^m, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou de Hirrân, maître de Awâm (situé) dans la montagne(?) de Alw, l'a gracieusement exaucé. Il a aussi exaucé les Beni-Marṭad^m (qui demandaient) que le produit de leurs terres de Arhâq^m fût surveillé par Elmaqqahou de Hirrân. Le même dieu leur a aussi accordé la prière (demandant) qu'il soit favorable aux terres basses et aux terres hautes avec (leurs) habitants, en considération des nombreuses offrandes qu'ils lui consacreraient en automne. Ses enfants descendront, à cette occasion, vers Arhâq^m et ils immoleront des victimes, en invoquant leurs divins protecteurs ^cAṯtar et Schams^m. Ils feront (en même temps) des sacrifices à Hirrân — afin que (ces dieux) permettent de profiter de ces terres aux membres des Benou-Marṭad^m, ou bien à ceux qui leur sont obéissants, — et dans le sanctuaire de Elmaqqahou de Ḥarwat.

Qu'il lui prodigue ainsi ses faveurs, en conformité avec les heureux augures que Sa^cdilah a observés et dont il a été témoin dans le sanctuaire de Elmaqqahou de Na^cmân.

Pour ce qui est de Elmaqqahou de Hirrân, qu'il daigne préserver les susdites terres de Arhâq^m de la grêle et de toutes les intempéries[1] !

[1] M. Prætorius a consacré à cette inscription un long article dans ses *Beiträge*, p. 2-18. La traduction à laquelle il est arrivé est au moins très-singulière; je citerai, comme échantillon, la version des deux dernières lignes. « Et qu'il protége le chef de notre noble race de Arhâq, Ben-Barid, et tout enfant du prince (und beschütze den Häuptling unsres edlen Geschlechtes von Arhâq, Ben-Barid, und jeglichen Fürstensohn) ». Ici, le pronom המת est devenu un « chef », les champs (אסרר) sont transformés en « une race noble », la grêle, en un nom propre, et les intempéries, en « enfants princiers » !

33 (Os. 35).

1 ...בא | ודרידן | בני | פרעם | ינהב | מלך | סבא | חמרי | והנקצן |
ואחרן | ווח

2 ...המו | ודאעדרהמו | אכברואקינם | אקול | שעבן | בכלם | ובן
ועלן | שעבהמו | בכל

3 ...בלנן | אכברואקינם | ושעבהמו | בכלם | לאמראהמו | אמלכן
ולדבן | אסבאן |

4 ...לד | ולדם | ועדר | עדרם | ליסתופינן | בדן | ותפן | בנו | כברא
קינם | ושעב...

5 ...מראיהמו | אלשרח | יחצב | ואחיהו | יאתל | בין | מלכי | סבא |
ודרידן | בני | פרעם

6 ...תפם | ומצדקם | וחמרנם | ונחלתם | ודגבאנם | וכל | סטרם |
[כ]כרם | פאו | צערם

Cette inscription n'est qu'un fragment. La partie perdue des deux côtés était presque aussi considérable que la partie conservée.

...בא, c'est le reste de סבא. On reconnaît à première vue que les mots précédents devaient être אלשרח | יחצב | ואחיהו | יאתל | בין | מלכי | ס[ב]א, qu'on lit ligne 5. Les principaux personnages sont, sans aucun doute, les princes אלשרח et יאתל, auxquels se rapporte le verbe חמרי, qui affecte la terminaison du duel, non pas אכברואקינם (l. 2), comme l'a cru Osiander, car cet ethnique forme une unité inséparable et s'emploie comme un pluriel.

34.

ודרידן « et de Raïdan ». La particule ד, quoi qu'en dise Osiander, est constamment un relatif en sabéen et n'a jamais le sens de ذو arabe. Raïdan est le nom du château royal situé dans le voisinage de Saphar, la capitale de l'ouest et résidence des rois de Himyar, après la destruction de Maryaba.

פרעם. La racine פרע figure souvent dans nos inscriptions, ayant le sens de « accomplir un vœu ».

ינהב, épithète du roi פרעם, qui paraît signifier « partageur de butin, vainqueur »; arabe نهب.

חמרי, duel du parfait du verbe חמר, auquel nous avons supposé ci-dessus (27, 5) le sens de « faire grâce ». Les deux verbes חמרי | והנקצן, littéralement « ont fait grâce et ont diminué », rendent l'idée unique « ont gracieusement diminué », locution très-usitée dans les langues sémitiques et dont nos textes fournissent de nombreux exemples. Il s'agit probablement d'une diminution d'impôt et d'un don de nouveaux terrains accordés à la famille noble des אכברואקינם et à ses serfs. הנקצן, IVᵉ forme du verbe נקץ = نقص « diminuer ».

ואחרן « et ont fait arrêter », IIᵉ forme de אחר « tarder ». (Cf. nº 35, 5.)

Il n'est pas facile de compléter le verbe suivant ...ווח. Osiander suppose וחד = وَحَّدَ, *IV solum reliquit* (*aliquem hostibus*), sens qui convient peu au contexte.

Le mot mutilé au commencement de la ligne 2 me paraît devoir être complété דאולדוהמו; l'opposition entre ולד et עדר résulte de la ligne 4; אולד et



אעדר sont des pluriels brisés. Pour la signification de ces mots, voir plus loin.

אכברואקינם, nom d'une famille composée de deux branches appelées, l'une אכבר « les grands », l'autre אקינם « les artisans ».

אקול | שעבן | בכלם « les chefs du peuple Bakil^m »; אקול, pl. br. de קול « parole », et comme adjectif « porteur de parole, chef ». Les auteurs arabes mentionnent ce mot sabéen sous la forme inexacte قَيْل. La tribu de Bakîl occupe aujourd'hui une grande partie du Yémen septentrional, elle possède en outre, et en compagnie avec les Haschid, un territoire assez vaste dans le midi de l'Arabie.

ובן | ועלן | שעבהמו. Le mot שעב donne ici l'idée de parenté. בן | ועלן est le nom d'une tribu soumise aux chefs dont il vient d'être question. Au commencement de la ligne 3 on lit le groupe de lettres בלנן, qu'on doit probablement compléter ול | יהקבלנן « qu'ils rendent hommage ».

לאמראהמו « à leurs maîtres », אמרא pl. br. de מרא.

אמלכן, c'est le nom des maîtres ou supérieurs auxquels ils doivent obéissance.

ולדבן | אסבאן. Osiander a cherché à tort à rapprocher le premier mot de la racine arabe لذب, une attention tant soit peu soutenue montre bien que le ל et le ד sont des lettres serviles. בן | אסבאן est donc un nouveau nom de tribu.

····לד | ולדם. Osiander, tout en complétant exactement ולד | ולדם, a méconnu le rôle grammatical de

ולד, qu'il considère comme un verbe, bien que le passage parallèle de la ligne 2 mette hors de doute que les deux termes ולד et עדֿר sont des substantifs; l'expression ולד | ולדם signifie « fils des fils », comme l'hébreu בְּנֵי בָנִים, c'est-à-dire « les descendants mâles ».

ועדֿר | עדֿרם. D'après ce qui a été dit ci-dessus, il ne faut plus voir avec Osiander dans ces mots un verbe avec son régime dans la même racine à l'analogie de תקדם | קדם (14, 7), etc., et traduire « il a apporté du secours » ou « il a donné de la force », עדֿר est plutôt à comparer avec l'arabe عَذْرَا « jeune fille », de sorte que le complexe עדֿר | עדֿרם « filles des filles » désigne en général les descendants femelles, en opposition avec les descendants mâles, exprimés par les mots précédents ולד | ולדם.

ליסתופינן, xe forme du verbe ופי, précatif, 3e personne du pluriel « qu'ils soient favorisés ».

בדֿן | ותפן « par cet arrêté ». ותפ répond à l'arabe وتب, qui a le sens de « fixer, établir, arrêter ».

בנו | כבראקינם, dénomination générale équivalente à אכברואקינם. מראיהמו « leurs (deux) maîtres », le י est ici l'indice du duel.

אלשרח, composé de אל « El » et שרח (شرح) « ordonner ». Ce nom est mentionné chez les auteurs classiques, sous la forme *Elisares*.

יחצֿב, épithète d'Elisares, dérivée de חצֿב, dont la signification est peut-être « battre, frapper », d'après l'hébreu חצב.

יאחֿל. La racine sabéenne אחֿל doit être rappro-

chée de l'arabe أَثَلَ, d'où أَثْلَةٌ « racine », au figuré « dignité, gloire ».

בין, épithète signifiant « intelligent, perspicace » = بَيَان.

מלכי, le י final est ici encore l'indice du duel.

[ו]תפם. Voir ci-devant, ligne 4.

ומצדקם, nom dérivé du verbe צדק « traiter amicalement ». (Cf. n° 32, 8.) C'est probablement un pluriel comme paraissent l'être tous les noms suivants :

וחמרנם « et des gratifications », la signification de חמר est déjà connue.

ונחלתם « et des dons », نَحْل *donum (res dono data)*, et نُحْلَة *donum (sponsalitium)*. Ce rapprochement a déjà été fait par Osiander, qui n'a pourtant pas réussi à l'adapter au contexte.

ודנבאנם. Le ד est le relatif. Le mot נבאנם représente le pluriel d'un nom dérivé du verbe נבא qui, en sabéen, paraît signifier « entrer », comme l'éthiopien ገብአ.

סטרם. Du verbe סטר on connaît la signification de « écrire », car on lit dans l'inscription de Hiṣn-Ghourab : סטרו | דן | מזנדן « ils ont écrit cette tablette », et plus distinctement encore, H. Gh. II, סטר | סמהו « il a écrit son nom ». Comme nom, סטר semble avoir le sens de « rangée », et au figuré « rang, dignité ».

ברם... à compléter כברם « grand », كَبِير.

פאו. Voir 32, 14.

צערם = صَغِيرٌ « petit ».

[Elischarḥ Yaḥdoub et son frère Yaa'tal Bayân, rois de Sa]ba et de Raïdan, fils de Farîᶜᵐ, roi de Saba, ont gracieusement diminué, aboli, et...de leurs enfants mâles et de leurs enfants femelles, les Akbar-et-Aqyanᵐ, chefs du peuple Bakîl et les Beni-Waᶜlan, leurs sujets, en tout...et que... les Akbar-et-Aqyanᵐ et leur peuple Bakîlᵐ, à leurs seigneurs Amalkan et à ceux des Beni-Asbaan..., descendants mâles et descendants femelles pour que profitent (?) de cet arrêté les Benou-Kabâraqyanᵐ et leur peuple...leurs seigneurs Elischarḥ Yaḥdab et son frère Yaa'tal Bayân, rois de Saba et de Raïdan, fils de Farîᶜᵐ... arrêtés, faveurs, présents, dons, et ceux de Gabanᵐ (?) et de tous les rangs, grands ou petits.

34 (Os. 37).

1 ...בלע..................

2 דהבן | דארב[עו]ת.......

3 שנצם | נפסם | ו[אדנם]...

4 נבטאל | דראכפ..........

5 נבי | שימן | וב | ו.........

6 ו | ורתד | אלהי | ....

Inscription fragmentaire, supposée provenir d'Abyan. Elle a avec les deux textes suivants cela de commun qu'elle est rédigée dans le dialecte qui remplace le ה servile par ס, dialecte propre aux Minéens et à certaines contrées du Ḥadramaout.

A la fin de la première ligne, on distingue les lettres בלצ.

דהבן « l'or », le ן est l'article défini.



[ת]ד̄ארב[עת] « de quatre »; cette expression indique probablement la valeur du don fait à la divinité par l'auteur de l'inscription. (Cf. 14, 8.)

שנצם. C'est peut-être le nom du donateur. La racine شنض signifie *adhaesit, assiduus incubuit rei* (Os.).

נפסם | ואד̄[נם] complété ainsi par Osiander, d'après 36, 6. Dans le sabéen ordinaire, ce serait נפסהו | ואד̄נהו « sa personne et sa fortune ». Pour אד̄ן, voyez 20, 8. Avant ce régime devait se trouver, sur le texte primitif, un verbe ayant le sens de « mettre sous protection », probablement רת̄ד, comme ligne 5. Les divinités sous la protection desquelles s'est mis le donateur devaient être énumérées ensuite :

נבטאל | ד̄ראכפ... « Nabathêl de Raakaf... », ce semble être le nom d'un des protecteurs principaux du donateur.

Après l'énumération des protecteurs divins et humains devait suivre l'invocation de plusieurs divinités, si fréquente dans les textes votifs. De cette formule, il ne reste que les mots de la ligne 4. Si le terme נבי était complet, on pourrait y voir le dieu נבו des Sémites du nord.

...l'or de quatre...[et Schanṣ^m a confié] sa personne et sa fortune [à ʿAṭṭar...] Nabathêl de Raakaf... [par la grâce de... et de] Nabi le protecteur et par la grâce de... Et il a confié aux dieux de...

35 (Os. 28).

1 ....ת̄

2 ....ואד̄

3 ויראע.........

4 דם | ונמר......

5 ולדם | וק......

6 ל.............

Fragment de pierre calcaire rouge, trouvé, à ce qu'on suppose, aux environs de Taʿizz. Sur cette ville, voyez Osiander, au n° 28.

L'inscription est trop mutilée pour permettre une explication, on voit seulement par les mots ולדם | וק[נים] « ses enfants et ses acquisitions » qu'il s'agit d'un texte votif.

36 (Os. 29).

1 צדקדכר | ברן | אדן | קני | מלך | חצרמת | בן | אל

2 שרח | סקני | סין | דאלם | סקנית | דהבהן | דמד

3 לות | חלפם | דהבם | קיחם | וקטאת | דת | שפת | סין

4 כמו | כתא | הס | במסאלס | ותצא | צדקדכר | בארן |

5 סין | דאלם | ועתתר | אבס | ואלהתי | מחרמס | אלם |

6 ואלהי | ואלהתי | הגרהן | שבות | נפסס | וארנס | יו

7 לדס | וקנים | וצבחת | עינסוו | ודכרלבס | מרתד

ם | וארנם | דינעם

au revers :

(ס)שד |

Table de bronze au British Museum.

צדקדכר « Ṣidq se souvient », nom formé comme אֶלְעָזָר, בעליתן, etc. L'explication d'Osiander « celui que le Fort bénit » n'est pas admissible, puisque

דֿכר ne signifie jamais « fort ». צדק est probablement le Σύδυκ des Phéniciens, père des Cabires.

ברן; épithète dérivée de la racine بَرّ « pieux, fidèle, intègre ». Le ן est l'article.

אדֿן | קני | מלך | חצֿרמת « propriété acquise par le roi de Hadramaout », c'est-à-dire son serviteur et sujet, peut-être son esclave. Cf. עבד | וקני (47, 3, 4.)

בן | אלשרח « fils d'Elischarḥ », la filiation se rapporte à צדקדֿכר.

סקני = הקני « a voué ».

סין | דֿאלם « Sîn de Al^m », dieu qui avait son culte principal dans la ville nommée אלם. Je transcris Sên, et non pas Sin, parce que jusqu'à présent je ne connais pas d'exemple où la voyelle *i* soit indiquée par י dans une syllabe fermée [1]. Malgré la différence de prononciation, il est presque certain que סין correspond au dieu Sin des peuples araméens.

סקנית | דֿהבהן « un don de deux sicles d'or ». סקנית = הקנית (28, 2). דֿהבהן, duel de דֿהב.

דֿמדלות. Osiander a pensé, à tort, à la racine دلث; c'est plutôt un nom formé de דלו et comparable à l'éthiopien መድልወት « poids, valeur ». דֿמדלות est pour דֿמדלותם « dont le poids »; le complément en est חלפם, qui paraît signifier « exact, juste ».

דֿהבם | קיחם, apposition de דֿהבהן. L'or rouge (קיח = ቀይሕ) était apparemment plus cher que l'or ordinaire.

[1] Je pense maintenant que la prononciation *Sîn* doit être acceptée d'après l'analogie de la préposition חין.

וקטֿאת | רת | שפת | סין. Le sujet du verbe קטֿא ne peut être que שפת « offre », qui est du genre féminin. Il y a ici une construction passive; quant au sens de קטֿא, les autres langues sémitiques ne nous apprennent rien de précis; cependant le contexte exige l'idée de « destiner, consacrer ».

כמו | כתֿא | הם | במסאלם, locution évidemment parallèle à la formule ordinaire חגן | וקההו | במסאלהו, d'où il suit, pour כמו, le sens de « parce que », et pour כתֿא celui de « exaucer ». כמו est étymologiquement apparenté au ከመ éthiopien; pour כתֿא, la comparaison des langues sœurs n'offre pas un sens convenable. כתֿא | הם pouvait être écrit en un mot כתֿאהם. Le ה est seulement lettre-voyelle; cet emploi du ה est très-fréquent dans les inscriptions minéennes.

ותצֿא | צ' | בארֿן | סין... Ce passage devient clair quand on le compare avec les formules similaires dans mes textes, où les donateurs déclarent leurs personnes et leurs biens être la propriété de plusieurs divinités à la fois, visiblement dans le but d'être mieux garantis dans l'adversité. תצֿא, VIIIe forme de וצֿא (le ו est élidé ou bien suppléé par le redoublement du צֿ), a le sens de רתֿד « adresser, soumettre, confier ».

בארֿן | סין « en possession de Sîn ». Comparez, pour le sens, la locution analogue ווקף | להו | תֿורם (19, 2, 3).

ועתתֿר | אבם « et de ʿAṯtar, son père », le suffixe se rapporte à Sîn, non pas à צדקדֿכר, comme l'a cru

Osiander; car, en premier lieu, il n'est pas dans les habitudes des inscriptions votives d'appeler un dieu quelconque *père* du donateur. En second lieu, il faudrait une construction inverse, אבם | עתתר, conforme à וב | אבהו | סמהעלי (Fr. LV, 5), וב | אבהו | דמרידע (Fr. LVI, 14). C'est la première fois que les textes sabéens donnent la généalogie des dieux.

ואלהתי | מחרמם | אלם « et les déesses du sanctuaire de Al[m] ». Dans אלהתי on remarque le י du pluriel masculin, ajouté au nom féminin אלהת, fait dont il y a quelques exemples en hébreu : בָּמֳתֵי, מְרַאֲשׁוֹתֵי (Osiander). La même terminaison subsiste dans le second ואלהתי, à la ligne suivante. Le ם de מחרמם est l'indice de l'état construit, dans l'autre dialecte ת.

הגרהן | שבות « la ville de Schabwat ». La ville de ce nom se trouve, d'après mes informations, à quatre journées de Mareb, sur la route de Ḥaḍramaout; une de ses nombreuses mosquées est dédiée à un Cheikh dont les Arabes racontent beaucoup de miracles. Les auteurs arabes cités par Osiander ont ignoré la position exacte de cette ville et l'ont même confondue avec le Wadi, près de Mareb, qui, à côté du nom de *Dhana*, porte celui de *Schabwân*. Les géographes anciens ont, au contraire, très-bien connu la position de *Sabota* et l'ont décrit comme la résidence royale des *Atramitæ* et comme dépôt principal des épices qu'on exportait du Ḥaḍramaout.

נפסם—וקנים. Tous ces mots ont été expliqués pré-

cédemment. Pour קנים = קניהו « ses acquisitions », voir 19, 8.

וצבחת | עינסוו « et la lumière de ses yeux ». צבחת vient de la racine צבח, qui, en arabe, se rattache surtout à la lueur du matin, à l'aurore, et dont sont formés les substantifs صَبُوحٌ, *ardor lucernæ*, et مِصْبَاحٌ, *lucerna*. Des deux *wâw* qui terminent צינסוו, l'un est de trop; dans les textes minéens on lit souvent la forme pleine בנסו, נחלסו, au lieu de בנס, נחלם. L'opinion d'Osiander, que ces ו sont des abréviations de mots entiers, est inadmissible.

ודכרלבם « et le souvenir de son cœur », c'est-à-dire celui dont le souvenir reste à jamais gravé dans son cœur; en d'autres termes : amis intimes et inséparables. Les noms des amis suivent immédiatement.

דינעם « de Yanʿam ». La formation avec *yod* préfixe est propre aux noms d'hommes et de localités. La montagne qui domine la ville de Tinʿam (תנעם), dans le Bled Khaoulân, s'appelle Yanʿam (ينعم)[1].

[1] En supposant tout gratuitement que les personnages nommés ici étaient déjà morts au moment où notre inscription fut gravée, et en traduisant דינעם par « possesseurs de félicité » (Besitzer der Seligkeit), on a voulu trouver ici une allusion à la croyance à *l'immortalité de l'âme* chez les Himyarites. (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVI, p. 419.) Malheureusement cette traduction repose sur deux erreurs très-graves. Premièrement, la particule ד marque toujours la simple relation et ne signifie jamais « maître, possesseur ». Deuxièmement, le mot ינעם, loin d'être un appellatif, est exclusivement un nom propre. Disons encore que



Les lettres tracées au revers (ס)שר me paraissent inintelligibles.

Ṣidqdhakar Barrân, propriété (et) acquisition du roi de Ḥadramaout, fils de Elischarḥ, a fait à Sîn de Al^m un don de la valeur de deux (sicles) d'or exactement pesés, en or rouge. Ce don fut destiné à Sîn, parce qu'il l'a exaucé conformément à sa demande.

Ṣidqdhakar a mis (en outre) en la possession de Sîn de Al^m et de ʿAttar son père, et des déesses du sanctuaire de Al^m et des dieux et des déesses de la ville de Schabwat, sa personne et sa propriété et ses enfants et ses acquisitions, de même que la lumière de ses yeux et le souvenir de son cœur (savoir) Marṭad^m et Adhân^m de Yanʿam.

37 (Os. H. Alt.).

1 והבעת̄ת | יקד | ובת (?)

2 אד | והוקעת̄ת | ירח

3 ב | וסעדת̄ון | בצרעי

4 | קנות | ירם | מראם

5 ו | כרבאל | סב | בן | וה

Inscription trouvée, dit-on, à Ṭhafar (ظفر), au sud-ouest de Ṣanʿâ. On n'en connaît que la transcription donnée par Osiander, *Z. D. M. G.*, vol. XIX, p. 180, note.

והבעת̄ת « don de ʿAṭat », comparable à והבאל.

יקד, épithète d'une signification peu claire. Peut-

l'expression « la lumière de ses yeux » ne convient qu'à des amis vivants qu'on aime à voir à côté de soi aux moments consacrés au repos et aux divertissements.

être faut-il lire יפר, terme qui revient ailleurs dans nos textes.

ובתאר, nom difficilement correct.

והוקעתת, apparemment composé de הוקה et de עתת. On est cependant tenté de corriger הופעתת, ɪvᵉ forme de ופי, avec l'élision du י.

ירחב «celui qui est ample, large», épithète dérivée de רחב.

וסעדתון, nom formé comme סעדלת (33, ɪ), ce qui fait présumer que, dans תון, se cache une divinité inconnue d'ailleurs.

Les mots suivants בצרעי | קנות | ירם sont lettre close pour moi, le י du troisième terme est indiqué comme douteux.

מראמו, pour מראהמו «leur seigneur».

כרבאך, à corriger probablement כרבאל, Karibaêl.

Le sens de l'épithète סב n'est pas clair.

וה..., à compléter והבעתת ou והבאל.

Wahbʿaṭat Yaqid (?) et B...et Haouqʿaṭat Yarḥab et Saʿdṭaoun...leur seigneur Karibaêl...fils de Wah...

38 (Os. nº 35, a. Br. Mus. pl. XVIII, nº 38).

1 נפס | וקב

2 ר | הנתסר |

3 בן | עיסו |

4 בז | הנתסר |

5 אפכל | עתפ

6 .... (לפ ?)

Inscription funéraire, trouvée à Warka, l'ancienne Orchoé ou Erek, אֶרֶךְ, en Babylonie.

נפס | וקבר « monument et tombeau ». Le sens de « monument sépulcral », pour נפס = נפש, est connu en chaldéen; dans le Talmud, on rencontre aussi le pluriel נפשות.

הנתסר, nom difficile à analyser. Un composé analogue est peut-être רבנסרם (Hal. 639, 1).

עסו frappe par sa ressemblance avec le nom biblique עֵשָׂו.

La dernière ligne lisible n'offre pas un sens clair, par suite de la perte des lignes suivantes. אפכל semble composé de אף et כל, dont le premier élément équivaudrait au אַף, אָף hébréo-araméen. Nos textes ont déjà montré פ, qui est l'abrégé de ce même אף; l'autre élément, כל, est commun à toutes les langues sémitiques.

עתף, à rapprocher, peut-être, de l'arabe عتب « colère ». Le sens approximatif serait que la colère des dieux atteigne celui qui détruirait le monument. (Cf. Hal. 639, 2, 3.)

Monument et tombeau de Hanatsar, fils de ʿAïsou, fils de Hanatsar, et que toute la colère? [des dieux tombe sur celui qui détruirait ce monument?].

39 (Os. n° 35, b. Br. Mus. pl. XVIII, n° 39).

1 דברך בן

2 ערעא

Inscription gravée sur un cylindre en calcédoine.

La représentation et la description de cet objet d'art sont données dans les *Inscriptions in the himyaritic characters*, 1863, p. 6.

« Inscription of a cylinder of pale blue chalcedony; the cylinder which is 1/10 in. long, and 3/4 in. diameter, has on it three standing figures of good workmanship; the center figure is a winged divinity, wearing the horned head-dress over his long hair; in his left hand he holds a thunderbolt; at his feet is an ox, recumbent behind him is another divinity with a similar head-dress holding a branch; on the other side, facing these divinities, is a man with long beard, raising his hands in adoration. The himyaritic inscription is placed lengthwise, and roughly cut in comparison with the figures; it appears to be the name of a person and to read דברך בן ערעא. The peculiar form of some of the letters may have been caused by the desire of the workman to avoid curved lines; the forme of the last letter (either א or צ) is singular, but may be compared with some of a gem given by Cullimore « Oriental cylinders », n° 144. The inscription is probably much later than the figures, which are of good Babylonian workmanship. This interesting object was found at Anah, on the Euphrates, and purchased by the Museum in 1854, with a collection formed by Captain Jones, E. J. C. S. »

On remarque l'aramaïsme ד, au lieu de ד̇.

ברך. Dans les textes de l'Arabie méridionale, on

trouve ce nom toujours composé avec אל; ainsi : אלברך.

ערעא. La terminaison א n'est pas non plus usitée dans les inscriptions des pays sabéens.

Toutes ces particularités font penser que le propriétaire du cylindre était un Araméen qui, ayant des rapports avec des commerçants sabéens, avait appris quelque peu leur langue et leur écriture.

Appartenant à Barik, fils de ʿArʿâ.

40 (Os. 35, c. Br. Mus. nº 40).

« Seal or amulet, of banded onyx, and of a peculiar form, derived apparently from a scarabaeus. It is 3/4 in. long, and is pierced lengthwise, to be attached to a ring; in the centre is a monogram, and the letters אשחץ, probably a proper name. This stone formed part of a collection formed by Mr. J. R. Stewart, and was acquired by the Museum 1841. »

נשרם אשחץ

נשרם; c'est ainsi que sont réunies les lettres qui composent le monogramme, le mot suivant est le surnom, et, par sa formation, il ressemble aux noms connus ארפט, אשוע, et aux élatifs de la langue arabe.

Naschirm Aschḥaṣ.

41 (Os. 35, d. Br. Mus. nº 41).

« An oval intaglio or niccolo on which are repre-

sented a lion leading a crane by a ring. The material and workmanship of this intaglio closely resemble the engraved gems of the Roman period; its history is unknown. »

לחיעתת

Ce nom se trouve déjà 18, 1.

Laḥaiʿaṭaṭ.

42 (Os. 35, e. Br. Mus. n° 42).

« Very convex oval intaglio engraved on a sardonyx with white layers, 7/10 in. heigh; in the centre is an eagle holding a branch; about it are the himyaritic letters נארם; below is an inscription in cufic characters, of which only the latter part can be deciphered, viz. : في عذاب النار « in the punishment (or torture) of the fire ». This gem was probably found in Babylon. It was acquired by the Museum in 1854 with a collection formed by Captain Jones, H. E. J. C. »

Le nom propre est probablement דנאם, Dana[m].

43 (Os. 35, f.).

Intaille conservée au Musée de Vienne (Autriche).

La lecture de cette légende, tentée par L. dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XI, 73, a été abandonnée plus tard par son auteur.

Je lis : אלוהב... ארחד « Elwahab... Adhad ».

אלוהב se compare facilement à l'hébreu אֶלְנָתָן

« Dieu a donné, Dieudonné ». La barre moyenne du ◎ a été mise sous le rond [1].

44.

Médaille publiée par M. Adr. de Longpérier dans la *Revue numismatique*, nouvelle série, t. XIII, 1868.

M. de Longpérier donne ainsi qu'il suit la description de cette pièce : « Droit (convexe). Tête à longs cheveux calamistrés, tournée à droite; sur la joue un ח en relief. Derrière la tête, grand monogramme, dans lequel on distingue très-nettement les caractères ר, י, מ, et un peu moins sûrement, ח.

« Revers (concave), לארן | יושפם. Tête coiffée comme celle du droit; devant, grand monogramme; au-dessous, רידן. — Argent. Poids, 1 gr. 46. »

Le savant numismatiste incline à lire dans le grand monogramme du droit חמיר, *Himyar;* mais puisque, d'une part, il n'y a pas de trace de ח dans le monogramme, et que, d'autre part, le caractère placé sur la joue est nécessairement un ב sabéen, on ferait peut-être bien de lire מריב, *Maryaba*, la plus ancienne capitale du royaume.

La lecture de la légende du haut présente aussi quelques incertitudes pour le premier, le sixième et le septième caractère. Le premier caractère, peu distinct à la partie supérieure, peut aussi être un נ, de sorte que le nom serait נארן (cf. جَأَرَ, *supplicavit*

[1] Ici se terminent les textes traités par Osiander; je n'en ai omis que le n° 2, qui contient seulement quelques lettres.

deo), formé par la terminaison ן, comme le nom du numéro suivant. Le sixième caractère est ו ou ע; j'adopte cette dernière valeur, parce que le ו premier radical est ordinairement élidé dans l'imparfait : יקה, ירדנן, de וקה, ורד. Quant au septième caractère, je le considère comme un כ et j'obtiens ainsi יעכפם dérivé de عكف, *se dedidit* (*rei*) *atque assidue operam dedit.*

On peut donc transcrire la légende de la manière que voici :

Droit : מריב. Revers : נארן | יעכפם

רידן.

Gaarân Yaʿakifᵐ. Raïdân. Maryaba.

Je m'abstiens de toute conjecture relativement au caractère et à la signification de l'objet placé devant la figure du revers.

45.

Médaille encore inédite, conservée au British Museum.

Droit : Tête de roi à longs cheveux calamistrés, tournée à droite; devant, un objet semblable à celui de la pièce précédente. Au-dessus, les mots : עמדן בין. Derrière la tête, un monogramme composé des lettres י, נ, פ. Au-dessous, רידן.

Revers : Tête coiffée comme celle du droit.

ʿAmdân l'illustre, l'exalté.

Raïdân.



La monnaie a été frappée à Raïdân, sous un roi du nom de ʿAmdân. C'est certainement un souverain de l'époque himyarite, où Saba n'était plus la capitale du royaume. Nôtre légende confirme définitivement l'interprétation du mot בין, comme titre royal, interprétation que nous avons introduite, pour la première fois, dans notre étude sur l'inscription de Meʿîn, en opposition avec l'opinion générale, qui prenait ce mot pour la désignation d'une fonction administrative.

46.

1 סרעם | בן | שמר

2 טני | מתלן

Les sept inscriptions suivantes ont été relevées en 1844, par M. Gauldraud, chirurgien de la marine, dans les ruines d'Abyan, au nord-est d'Aden. Les copies en furent communiquées à M. Fr. Lenormant, qui a publié cinq de ces textes, en 1867, dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ils ont été réédités en 1870, par Levy, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXIV, p. 188-193.

Notre texte est gravé sur le piédestal d'une statue romaine.

סרעם nom connu dans 17, 1.

שמר figure déjà dans 18, 1.

טני « érigea », verbe qui, en phénicien, s'écrit טנא[1].

[1] La rareté de ce verbe fait cependant supposer une altération de הקני.

מת̄לן « cette statue ». מת̄ל est l'équivalent de l'éthiopien ምስል.

Sarî‘m, fils de Schamar, a érigé cette statue.

47 (Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 9).

1 עבדשמסם | אצלם | סרים | בעלן
2 תבע | שׁרחבאל | מלך | סבא | ואח̄הו
3 מרת̄דם | קני | מלך | בנו | ואל | עבד
4 וקני | מלכי | סבא | גנאו | בית | ית̄עם
5 ובניו | מר̄בחת | ית̄עם | ביום | נף | ב
6 ח̄רף | סמהעלי | בן | אלשרח | בן | סם
7 העלי | חג | ד̄ת | וקההמו | ית̄עם | במסאל
8 ם | בד̄ת | הופיהמו | ית̄עם | ויהופין | ד̄
9 ן | תנבאהו | והקניו | ית̄עם | ד̄ערן | שי.
10 מהמו | ושפתהמו | אד̄נת | ד̄הב | וברר | כ
11 תם | וורק | לופיהמו | ווֹפי | הגרן | ערן
12 וביתנהן | אבינם | ואבעלהו | ומלכהמו
13 וסעדהמו | בעת̄תר | ובהובס | ובאלמקה | ו
14 בית̄עם | ובדתחמים | ובד̄ת | בעדן | ובאל
15 הי | ובאלהתי | הגרן | ערן

Ce texte fut publié pour la première fois dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, 1868, p. 63, par M. Fr. Lenormant, qui n'en a donné que la transcription en caractères hébraïques. Un *fac-simile* en a été publié en 1872, par le même

savant, dans le tome second de ses *Lettres assyriologiques*, avec un commentaire très-détaillé. On doit admirer la sagacité avec laquelle l'auteur, en présence d'une copie aussi fausse, a su atteindre à un déchiffrement presque irréprochable. Il a été probablement guidé par l'étonnante régularité de la copie de M. Gaultraud, régularité qui fait penser que cet officier avait quelques notions de l'épigraphie himyaritique.

עבדשמסם. On a déjà trouvé ce nom dans le n° 19, l. 1.

אצלם, surnom que M. Lenormant n'hésite pas à identifier avec celui qui figure au n° 20, l. 1. Cela ferait croire que la copie principale portait אטָלם, comme à l'endroit précité; s'il en était ainsi, il ne serait plus possible d'admettre l'étymologie des interprètes, d'après laquelle notre terme serait, soit un dérivé de صلم (Os.), soit un dérivé de אָצִיל (Levy); ce serait plutôt un élatif de la racine ظلم (voir 18, 1).

סרים « eunuque » (Lenorm.). La copie est ici très-distincte; cependant j'hésite encore à accepter cette leçon, à cause du י, peu usité ailleurs pour indiquer la voyelle *i*. Le texte primitif a peut-être porté אדם « vassal », comme au n° 12, 2, 3.

בעלן « notre seigneur ». Le *noun* est le suffixe de la première personne du pluriel.

תבע « Tobâʿ », titre dynastique, connu par les auteurs arabes.

שרחבאל « Schouraḥbêl », c'est ainsi que les écri-

vains arabes prononcent ce nom qui semble signifier « confiance en El » (אל + ב + שרח).

קני | מלך « acquisition du roi », c'est-à-dire son serviteur dévoué; c'est le surnom de Marṭadᵐ.

בנו | ואל, appartenant à la tribu nommée Benou-Waêl.

עבד | וקני | מלכי | סבא, apposition qui caractérise la généralité des Benou-Waêl. On voit par là que l'expression עבד | וקני veut être entendue au figuré.

גנאו « ont entouré d'un mur ». Le pluriel remplace ici le duel גנאי, peut-être parce que la dédicace a été faite au nom de la tribu entière.

יתעם « Yaṯṯâᶜᵐ », nom divin dérivant de יתע = l'hébreu ישע « sauver ».

מדבחת, l'équivalent de l'hébreu מִזְבֵּחַ « autel ».

ביום | נף, visiblement la dénomination d'un jour solennel. Dans le rit juif, le jour où l'on consacrait la première gerbe de la moisson (עֹמֶר) était appelé יום הֲנָף.

בחרף | סמהעלי... L'année est marquée par un personnage haut placé, qui paraît avoir été un fonctionnaire public.

חגרת–ברת | הופיהמו. Nous avons déjà rencontré dans les textes de ʿAmrân des locutions de ce genre, qui ont été expliquées dans différents endroits de notre commentaire.

דן | תנבאהו « ce (le vœu) qu'ils lui auront émis », תנבאהו est pour תנבאוהו (cf. nº 18, 7).

ושפתהמו « et leur bienfaiteur », שפת est ici le participe présent.

ארנת « des dons », littéralement « des possessions ».

ברר « argent », comparez l'éthiopien ብሩር (Lenormant).

כתם | וורק « de l'or en poudre (= l'hébreu כֶּתֶם) et de l'or en feuilles »; en éthiopien, ወርቅ signifie « or », en général.

ערן. La ville de ʿAden est située sur une presqu'île, à l'est du Bab-el-Mandeb. Elle appartient actuellement aux Anglais.

וביתנהן | אבינם « et les maisons de Abyan. » Le ה fonctionne ici en qualité de voyelle.

ואבעלהו « et les habitants », le suffixe singulier se rapporte à אֲבינם.

ומלכהמו. Le terme מלך a visiblement le sens de « supérieur » en général.

וסעדהמו. Le mot סעד n'est pas un verbe (Lenormant), mais un participe semblable à מלך; il désigne probablement les administrateurs qui s'occupent du bien-être de la ville. Comparez l'arabe سعد.

L'invocation qui termine l'inscription se compose d'expressions connues.

ʿAbdschams[m] Athlam, vassal (?) de notre seigneur Tobbaʿ Schourahbêl, roi de Saba, et son frère Martad[m] Qenî-Malik (de la tribu nommée) Benou-Waël, serviteurs dévoués des rois de Saba, ont entouré d'un mur la maison de Yaṭṭâʿ, et ils ont construit l'autel de Yaṭṭâʿ[m], le jour de *nouf*, en l'année de Samhiaʿli, fils de Elischarḥ, fils de Samhiaʿli, parce que Yaṭṭâʿ[m] les a gracieusement exaucés, parce qu'il leur a accordé et leur accordera (à l'avenir) les vœux qu'ils lui adresseront.

Ils ont voué et dédié à leur protecteur Yaṭṭâ^{ʿm} de ʿAden une quantité d'or et d'argent, de l'or en poudre et en feuilles, pour leur préservation et pour celle de la ville de ʿAden et des maisons de Abyân, de ses habitants, de leurs supérieurs et de leurs administrateurs.

Par la grâce de ʿAṭṭar, et de Haoubis, et de Elmaqqahou, et de Yaṭṭâ, et de Dhat-Ḥamy^{m}, et de Dhat-Baʿdan^{m}, et des dieux et des déesses de la ville de ʿAden.

48 (Lenormant, C. r., 1867, p. 257).

1 נפס | וקבר |

2 עבדית̄עם |

3 בן | מרת̄דם |

4 בן | עבדית̄

5 עם | בן | מרת̄

6 דם | בן | סמ

7 העלי

L'inscription, d'un caractère funéraire, est intacte et ne présente aucune difficulté d'interprétation. « Elle était tracée sur un bloc quadrangulaire de calcaire madréporique. »

Monument et tombeau de ʿAbd-Yaṭṭâ^{ʿm}, fils de Marṭad^{m}, fils de ʿAbd-Yaṭṭâ^{ʿm}, fils de Marṭad^{m}, fils de Samhaʿli.

49 (Lenormant, C. r., 1867, p. 259).

1 [נפס | ו]

2 קבר | וה

3 בם | בן |

ינף | בן

....

La première ligne perdue contenait les mots נפס | ו (Lenormant).

(Monument et) tombeau de Wahb[m], fils de Yanouf, fils de...

50 (Lenormant, C. R., 1867, p. 260).

1 קבר | ונפ
2 ס | קרינם |
3 בן | אסעד |
4 בן | קרינ
5 ם | בן | או
6 סם

Épitaphe sculptée très-profondément sur un parallélogramme de calcaire madréporique.

קרינם, diminutif tiré de קרן, voir au n° 18, 1.

Tombeau et monument de Qourayn[m], fils de As'ad, fils de Qourayn[m], fils de Aous[m].

51 (Lenormant, C. R., 1867, p. 96).

1 עמחסם | ב
2 ן | עכן | עב
3 ד | יתֿעם | ה
4 קני | רעת

« L'inscription appartient à M. Bonnetty, le savant directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, et lui

a été rapportée d'Aden, il y a vingt-deux ans, par un chirurgien de notre marine de l'État. Elle est gravée sur un morceau de roche madréporique, grossièrement taillé, de manière à rappeler la forme d'une tête d'animal, aplani sur une seule de ses faces, et surmonté de deux cornes. »

L'authenticité du monument a été mise en doute par plusieurs membres de l'Académie qui assistaient à la lecture de M. Lenormant, et qui, en examinant le tracé de l'épigraphe, ont remarqué que les lettres qui forment la première ligne sont larges et peu profondément entaillées, tandis que celles des autres lignes sont, au contraire, fort maigres et coupées profondément, au point que les deux parois latérales semblent surplomber relativement au trait. Ce soupçon me paraît très-légitime, en considérant le monument au point de vue paléographique et linguistique. En effet, si le *fac-simile* de M. Lenormant est exact, l'épigraphe ne peut être que l'œuvre d'un faussaire, qui avait devant lui une copie assez défectueuse d'une inscription appartenant à un autre monument. Le texte pullule de fautes, en voici les plus choquantes :

1. Le ፹ dans ᕲ፹Ψᕲo (l. 1) doit être un ሐ, le second élément du nom étant évidemment ▭▭, composante très-usitée dans les noms propres sabéens.

2. Le groupe ካሖo (l. 2) paraît défiguré de ᒣሖ●, nom que l'on voit sur une autre inscription d'Abyan (n° 47, 3).

3. L'expression עבר יתעם « serviteur de Yaṭṭâʿm », convient mieux à un nom propre qu'à un attribut; il paraît donc que le mot בן a été oublié par le lapicide après le mot 𐩲𐩨𐩵.

4. Un soupçon non moins grave se rattache au groupe רעת (l. 4), qui désignerait une divinité inconnue d'ailleurs. On peut se demander comment il se fait qu'un individu qui dit avec emphase être le serviteur du dieu supérieur יתעם, a pu faire une dédicace à une divinité de second ordre, sans invoquer en même temps le dieu principal. Il faudrait donc admettre que cette invocation se trouvait dans la partie détruite du monument; or, cette supposition n'est pas soutenable, en face du *fac-simile* donné par M. Lenormant, dans lequel la quatrième ligne comprend moins de signes que les lignes précédentes et ne montre aucune trace de cassure.

ʿAmhisem, fils de ʿAkan, (? Waêl ?), serviteur de Yaṭṭâʿm (ou peut-être : fils de ʿAbd-Yaṭṭâʿm) a voué à Raʿat (?).

52 (Lenormant, C. r., 1867, p. 123).

1 בנסין | בן

2 עבר עתתר

« Intaille sur calcédoine, brouillée, de forme ovale, assez fortement bombée en scarabéoïde. Au milieu se voit une figure symbolique que M. de Longpérier a qualifiée du nom de *Mandragore*.

בנסין « fils de Sîn », nom formé comme le phéni-

cien בנחדש. En sabéen même, on trouve encore בנור. Le dieu סין est connu par l'inscription n° 32.

עבדעתתר «serviteur de ʿAṭtar» est identique avec le nom phénicien עבדעשתרת.

Bensîn, fils de ʿAbdʿaṭtar.

53 (Lenormant, C. r., 1867, p. 283).

צור | אוסאל | בן | תבי

«Bas-relief en marbre, montrant un guerrier himyarite porté sur un chameau et juché sur une haute selle, pareille à celle dont les Arabes se servent encore aujourd'hui. Il est vêtu d'une longue robe à manches, la tête enveloppée d'un keffieh dont les extrémités flottent derrière ses épaules; sa main tient une grande lance, et à l'arrière de sa selle est suspendu un sac de provisions. Un serviteur, figuré de plus petite taille, armé d'une lance et vêtu d'une tunique à manches qui ne descend que jusqu'aux genoux, marche à la tête du chameau.»

L'inscription est gravée au-dessus de ces figures.

צור «image», les autres langues sémitiques emploient d'habitude la forme féminine, hébreu צוּרָה, arabe صُورَةٌ.

אוסאל, nom connu par le n° 18.

תבי, la forme particulière du ת ne permet pas de penser à une racine תבי; la racine primitive en doit être ثبى ou شبى.

Image de Aousaêl, fils de T'abi.

54 (Lenormant, C. R., 1867, p. 284).

צ[ור | ודאב

« Bas-relief également sur marbre, représentant un homme debout, pieds nus, vêtu d'une courte tunique serrée à la taille par une ceinture, ayant sur la tête une sorte de bonnet à longue queue qui ressemble fort au tarbouch moderne. »

ודאב « amour du père », nom qu'on rencontre souvent dans les autres textes.

Image de Waddab.

55 (Lenormant, C. R., 1867, p. 284).

נשאכרב | בן | רבבם | חללם | ורבקם | בן | ד̇יסרקס

« Inscription tracée sur un piédestal circulaire, en marbre blanc, découvert à Aden par le capitaine Haines. »

Le personnage nommé dans le texte est celui dont la statue était placée sur le piédestal. Les noms נשאכרב et רבבם sont connus par d'autres monuments.

Les quatre mots qui suivent ont été interprétés d'une façon qui paraît inadmissible. On a considéré חללם comme le surnom de רבבם, tandis que רבקם était pris pour un nom d'homme précédant le terme « fils »; d'un autre côté, le mot ד̇יסרקס représenterait le nom du père; ainsi : « N., fils de R. Ḥ., et Rébak, fils de Dhou-Sarkas ». Mais cette interpréta-

tion ferait supposer l'existence de deux statues sur un piédestal unique, ce qui est peu vraisemblable, surtout quand on considère que les deux individus nommés dans le texte n'ont pas un lien de parenté entre eux. Ajoutons encore qu'une forme דֿסרקס, pour un nom d'homme, ne peut s'appuyer sur aucune analogie des autres textes. Je pense donc que le véritable sens de ce passage doit ressortir de la comparaison avec les formules qui s'emploient sur des monuments de la même nature. Or, l'inscription qui accompagne le bas-relief de Ghalatat, fille de Mafidat (Hal. 680), se termine par une imprécation contre ceux qui briseraient le monument וליקמען | עתֿתר... דֿיתֿברנהו; il me paraît donc probable que la fin de notre inscription comprend une imprécation analogue, et, en effet, un examen attentif des termes qui composent le passage en question change bientôt ce sentiment en certitude. La ressemblance entre דֿיתֿברנהו et דֿיסרקס porte sur trois points grammaticaux : chacune de ces expressions débute par le relatif דֿ, précédant la préformante י, indice de la troisième personne masculine, et se termine par le suffixe régime de la troisième personne du singulier, qui est הו dans le langage ordinaire, et סו ou ס dans le dialecte minéen. Il s'ensuit forcément que le groupe restant סרק est une forme verbale, tout aussi bien que תֿבר du passage parallèle. Pour la signification de ce verbe, il ne peut exister une ombre de doute, car il est identique à l'arabe سَرَقَ

« voler », sens qui convient tout à fait au contexte.

Nous traduisons donc ainsi qu'il suit :

[Statue de] Nischakârib, fils de Ribâb[m]; soit paralysé (aux jambes) et saisi (à la gorge) quiconque la volerait.

56 (Lenormant, C. R., 1867, p. 65).

מדבחת | דבתן | בחרנם

Sur l'interprétation de ce fragment, nous regrettons d'être de nouveau en désaccord avec notre savant prédécesseur. M. Lenormant, qui a reconnu dans מדבחת l'équivalent de l'hébreu מִזְבֵּחַ « autel », incline à voir dans בתן un nom d'homme, qui serait suivi de l'attribut בחרנם. Il traduit, par conséquent, « autel de Batan le Baḥrâni », et il voit dans le terme בחרנם un ethnique formé du nom de la tribu des Beni-Bahra, citée dans les historiens arabes comme ayant habité le Yémen avant d'émigrer dans le Ḥedjâz. Cependant, la mimmation qu'affecte le terme précité ne permet pas de lui donner le sens déterminé, indispensable dans un cas pareil, même en admettant que le dérivé arabe بَهْرَانِيٌّ ait été usité dans l'idiome sabéen. On pourrait peut-être ajouter qu'un nom propre בתן n'a pas encore été constaté sur d'autres monuments. Ces considérations m'amènent à penser que le mot בתן n'est autre chose que le ביתן usuel, c'est-à-dire le substantif בית « maison, château », privé de la semi-voyelle et joint à l'article

défini; בחרנם | בתן devient ainsi parallèle à ביתן | סלחן (31, 3), et comme lui un nom de localité.

Autel de Bêt-Baḥrân[m]...

57 (Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 77).

1 יד]עיתׄעם | כברם | בן | צמדנאמר

2 אס]עדם | ו···יתעׄם | נבטם | ועׄללם | כ]ני

3 יתׄ]עאמר | יכב | ובניהו | דׄ···נם | אוס]ם

4 ···רם | בן | והכם | דדם | אברכבם | בן | ודדיד]ע

Le fragment ne contient que des noms propres, dont la plupart très-mutilés; les restitutions tentées par M. Lenormant n'ont pas un degré égal de certitude.

[יד]עיתׄעם, formé comme ידעאל, ידעאב, etc.

כברם, surnom signifiant « grand ».

צמדנאמר. Ainsi a lu Lenormant, qui voit dans צמדן une divinité assyro-babylonienne. Vu l'état défectueux de la copie, cette lecture n'est pas assez garantie. J'incline à penser qu'il y avait primitivement סמהאמר, nom qu'on trouve ailleurs.

נבטם, nom qui entre dans la formation de נבטאל (n° 34, 4).

עׄללם, forme masculine de עׄללת, qui est un nom de femme (Hal. 680, 1).

יכב, surnom qui figure déjà ci-dessus, n° 21, 1.

[רׄ]לכנם. La transcription de ce nom est évidemment inexacte; faut-il lire בטנם?

דדם entre comme élément dans דדכרב.

אברבבם, composé peut-être de אב et de רבבם, qui est à lui seul un nom d'homme.

ודדידןע, nom formé comme אבידע, אלידע, etc.

Yadî'yattâ[cm] Kabir[m], fil[s] de . . . amar. . . [As]'ad[m], 'Abd-yaṭṭâ[cm], Nabath[m] et Ghalal[m], fils de . . . Yaṭṭâ'amar Yakib et ses fils . . . Aou[s[m] . . . dam, fils de Wahab[m], Doud[m] (el) Abribâb[m], fi[ls] de Wadadyad[a']. . .

58 (Cruttenden. Sanâ).

1 סתופי | צרי | הצרי

2 יב | צב···ת | סתיפי | מקח | ונכ

3 ינעם | ומכננתהו | דזללת

4 מי | ולותא | הושענהמו | שים-

5 ם | בנעמתם | ויפם | ומנגת | צב

6 רמון | אלבבהמו | ולסעדה |

7 דנם | שפקם | בן | דתא | וחרף |

8 עדחמו | חנרם | אתמום | שפקם

9 נאם | בז | כל | ארמהמו

10 לתהמו | ולהריה

La copie de cette inscription fruste a été apportée de Sanâ par Cruttenden; F. Fresnel en a donné la transcription en caractères arabes dans le *Journal asiatique*, 1845.

Le caractère fragmentaire du texte ne permet pas d'en fournir une traduction continue; nous devons cependant signaler certaines formes et locu-

tions qui sont d'un grand intérêt, au point de vue de la philologie sabéenne.

סתופי, x[e] forme du verbe ופי « combler de bien, favoriser ».

צרי | חצרי « la préservation qu'il a accordée », locution pareille à תחן | תחנת (15, 7), תקדם | קדם (22, 9).

מקח, la racine de ce terme semble être וקח.

מכננתהו peut être le pluriel de מכנן, l'équivalent de l'éthiopien ምኵናን « territoire, district ».

זללת. Est-ce un nom géographique?

Les mots ולותא | הושענהמו | שימהמו signifient certainement « et que leur protecteur (divin) continue à les sauver ». La comparaison de ושע avec l'hébreu ישע est très-séduisante; cependant, quand on pense que ce radical hébreu a déjà un autre correspondant en sabéen, la racine יתע, on se demande s'il ne faut pas lire הופינהמו, comme dans les autres inscriptions.

בנעמתם | ווּפים « en bonté et grâce », c'est ainsi que je crois pouvoir lire, au lieu de בנ' | ווּפם, que porte la copie de Cruttenden.

ומנגת « et salut », dérivé de נגי, نجى.

J'incline à corriger רמון en רצון, et à traduire רצון | אלבבהמו par « ce désir de leurs cœurs ». Je propose de lire ensuite ולסעדהמו | ברי | אורנם | שפקם « et qu'il les gratifie du bon état de biens abondants »; pour שפק, comparez l'hébreu שֶׂפֶק « abondance », à l'opposé de l'arabe شفق, qui renferme l'idée de « misère », de « pénurie ».

בן « dans », le *noun* est enclitique.

דתֿא « saison des plantes, été », c'est l'araméen דִּתְאָא, hébreu דֶּשֶׁא « pousses, plantes », en opposition avec חרף̄ (héb. חֹרֶף, ar. خَرِيف) « saison âpre, hiver ».

עדהמו, à compléter probablement ולסעדהמו, comme à la ligne 6.

חנרם, ce mot signifie ordinairement « pierre », mais comment le rattacher au mot qui suit?

אתֿמום, la copie est évidemment inexacte à cet endroit. Il faut lire אתֿמרם « fruits » (cf. n° 8, *passim*).

Le mot נאם qui suit שפקם se complète facilement en הנאם « abondant »; cet adjectif qualifie déjà le substantif אתֿמרם au n° 9, 6, *passim*.

בן | כל | ארמהמו. Le dernier mot est inintelligible et probablement défectueux, ce qui fait que le sens du mot בן, susceptible de plusieurs interprétations, ne peut pas être défini d'une manière certaine.

Les mots de la dernière ligne sont mutilés d'une manière irrémédiable.

. . . et que leur chef divin continue à les favoriser en bien et en grâce et en salut. . . ce désir de leurs cœurs; qu'il les gratifie [du bon état de propriétés nombreuses en été et en hiver; qu'il les gratifie d'une production nombreuse (et) abondante . . .

59 (Fresnel, 1; Hal. 1).

1 | ונשאכרב | ות

2 עת | ומרבצֿן | ועתֿ

Les trois inscriptions à partir de celle-ci ont été

copiées à Ṣaʿnâ, par Th. Arnaud, en 1843. J'en ai pris de nouvelles copies en 1869. Elles sont gravées sur des pierres de grès qui sont actuellement enclavées dans le mur d'une maison située dans une rue étroite appelée *Thalḥa.*

נשאכרב, ce nom semble signifier « don du puissant »; il est d'ailleurs assez fréquent.

...ות, peut-être à compléter תבעכרב, comme au n° 102.

Les deux lettres au commencement de la seconde ligne semblent avoir formé le mot מידעת « parents », que nous avons rencontré au n° 38, 8.

מרבצֿן, nom verbal au pluriel, dérivé de רבץֿ.

Le début עתֿ fait penser à עתֿתר.

...et Naschakarib et To[baʿkarib...
.....parents et amis (?) et...

60 (Fresnel, 11; Hal. 2).

1 ...יד]עאל | ודדכרב | ובנהמו | ו...
2 תר | דֿראס | ערן | דֿמדרם

On complète aisément les lettres עאל en tête de la première ligne, en ידעאל, nom connu.

דדכרב, nom formé comme עמכרב; il signifie « ami du puissant ».

בנהמו est au lieu de בניהמו.

Les lettres תר, au début de la seconde ligne, ont probablement fait partie de עתֿתר.

דראס | ערן « du sommet de la montagne », c'est là que semble avoir existé un sanctuaire de ʿAttar.

דמדרם est peut-être le nom de la montagne, à l'est de Sana, qu'on nomme aujourd'hui *Djebel Nouqoum*.

. . . Idaʿel et Doudkarib et leurs fils . . . [ont voué ceci] à ʿAt]tar du sommet de la montagne de Dhamadar".

61 (Fresnel, III; Hal. 3).

1 עבדכללם | ושעתהו | אבעלי | בת | אלה...

2 ... | ובניהמי | הנאם | והעל | אלהת | קולם | ב

3 ראו | וחשקרן | בתהמו | ירת | ברדא | רחמנן | ובר

4 או | בורה | דחרף | דלתלת | וסבעי | וחמס | מאתם | חיו

שעת(הו), féminin de שוע (nº 22, 7) « compagne ».

אבעלי = أبو عالى est ici un nom de femme. (Voyez au nº 5, 1[1].)

בת = hébr. בת pour בנת « fille ». Le nom du père commence par אלה = الٰه « dieu »; le second élément est effacé.

בניהמי, duel, se rapportant à l'homme et à la femme qui viennent d'être nommés.

הנאם, nom formé du radical הנא « être sain, bien portant ». (Comp. nº 91.)

[1] Tous nos devanciers avaient pris אבעלי בת dans le sens de « maîtres de la maison », comme si l'état construit du pluriel brisé pouvait être indiqué par י! M. Prætorius traduit, en outre, le nom propre הנאם par « vigoureux » (*ihre kräftigen Söhne*), et attribue à la racine שקר la signification de « pierre ».

העל | אלהת, autre nom propre signifiant « la déesse élève », racine ועל ou עלי.

קולם « le noble » = قَيل. (Voyez au n° 36, 3.)

בראו « ont fondé » proprement « ont créé ».

והשקרן, pour l'explication de ce verbe, voyez n° 47.

בתהטו (= ביתהטו) | ירת « leur maison ou plutôt leur château Yaraou't ». Les Sabéens aimaient à donner à leurs châteaux des épithètes emphatiques, les inscriptions en fournissent de nombreux exemples. Le mot ירת se rattache à la même racine que le nom de ville רותן (n° 6, 2).

ברדא | רחמנן « avec l'aide des (dieux) miséricordieux » (Fresnel).

חיו est probablement la signature du graveur. Dans les inscriptions carthaginoises, on trouve plusieurs exemples de cette nature.

Abdkoulâl^m et sa compagne Abou-ʿAli, fille de Ilah..... et leurs fils Hana^m et Haouʿal-Alahat Qaoul^m ont fondé et couvert leur maison (château) Yaraou't avec l'aide des (dieux) miséricordieux. Ils ont réparé au mois de Kharif, l'an 573. Ḥaïw.

62 (Fresnel, vi; Hal. 46).

1 | פנות | דיצר |

2 י | בן | אהלאל |

Inscription fragmentaire, gravée sur le mur de l'antique édifice qui fait face au sud. L'écriture se dirige dans le sens alternant.

Cette inscription et les quatre qui suivent ont été

copiées par Th. Arnaud à la ruine de Ṣirwâh appelée par lui *Kharibé*. Notre texte est probablement un fragment.

פנות. Ce vocable revient dans Hal. 405, 3; malheureusement le caractère fragmentaire du texte empêche d'entreprendre une explication satisfaisante.

יצר a l'apparence d'un nom propre.

La première lettre visible, au début de la seconde ligne, est un י, dans la copie d'Arnaud, et un ה̄ dans la mienne.

אהלאל «famille de El», nom d'homme. אהל = l'arabe أهل.

...de Yaṣar..., fils de Ahlaël...

63 (Fresnel, IX; Hal. 9. Cf. Fr. V, VII, et Hal. 57, 58, 59, 60).

1 ידעאל | דלי | מכרב | סבא | נגא | בית

2 אלמקה | יום | הע | חרמתם | שלתתאד | והוצת |

3 כל | גום | דאלם | ושימם | ודחבלם | וחמרם |

4 בעתתר | וב | אלמקה | וב | דת | חמים | וב | עתתר | שימם

ידעאל, nom parfaitement hébreu = יְדָעֵאל.

דלי, épithète qui signifie peut-être «humble». Comparez la racine arabe ذل.

מכרב | סבא. Dans mon commentaire de l'inscription de Meʿîn, j'avais cru כרב identique à l'appellation de *djaouf*, جوف «terre creuse s'étendant derrière les montagnes». Comparez كَرْبَة, *locus in quo*

per vallem aqua fluit. Je pense maintenant que le rapprochement de l'arabe كرب « être fort » peut suffire. מכרב serait ainsi « le potentat, le prince ».

Le verbe גנא comporte toujours la signification de « entourer d'un mur ».

יום | הע | חרמתם. Voyez plus loin au n° 70.

שלתתאו « trois או », ce dernier mot paraît indiquer une mesure de longueur; son étymologie est obscure.

הוצת, IV[e] forme du radical וצת, qui ne paraît pas différer de وَسَطَ « milieu »; ainsi donc הוצת serait = أَوْسَطَ « placer au milieu, introduire ».

נום correspond, à ce qu'il paraît, à l'hébreu גו « corps »; ici il s'agit de figures représentant les divinités qui sont immédiatement énumérées.

אלם « El[m] ». Ce nom s'écrit très-souvent sans mimmation. La copie d'Arnaud, qui a אנמלו, repose sur la double confusion de ו et ד et du trait de séparation avec ו; cela ressort de ma copie, qui montre nettement 𐩱𐩡𐩣.

שימם. Ce nom divin signifie proprement « patron, maître » (comp. ሰምሮ) et répond ainsi au בעל des Sémites du nord.

הבלם « Ḥobal[m], dieu des sorts ». Comp. l'hébreu חבל « part, sort ».

חמרם « Ḥomar[m] », probablement le Bacchus arabe, car חמר signifie généralement « vin ».

דת | חמים, divinité femelle nommée d'après la ville de Ḥamy[m], où elle avait son culte principal.

עתתר שימם. ʿAṭṭar-Scheyoum a un son analogue dans la composition araméenne עתרעתא, l'Atergatis des auteurs classiques.

Yadiʿaêl Dhâli, souverain de Saba, a construit le mur de temple de Elmaqqahou le jour de Ḥâʿ Ḥarmat[m], (dans une longueur de) trois Adh, et y a placé les statues de El[m] et de Scheyoum[m] et de Ḥobal[m] et de Ḥomar[m]. Par la grâce de ʿAṭṭar, de Elmaqqahou et de Dhat-Ḥamy[m] et de ʿAṭṭar-Scheyoum[m] [1].

64 (Fresnel, x. Cf. Hal. 54, 55, 56, 60).

ד̄ח̄ | ידעאל | ד̄רח | בן | סמהעלי | מכרב | סבא | גנא | בית |
אלמקה | יום | הע...

Les lettres ד̄ח̄ apparaissent souvent en tête des inscriptions sabéennes. Elles se trouvent de même à la fin de quelques textes, seulement l'ordre des lettres est renversé : ח̄ד̄. Un certain nombre de copies montrent un ה, au lieu du ח̄.

ידעאל. Nom connu par les inscriptions précédentes.

ד̄רח, probablement un surnom. Comparez l'arabe ذرج.

מכרב. Voyez au nº 63.

גנא. L'explication de ce terme a été exposée au numéro cité ci-devant.

[1] M. Fr. Prætorius traduit : « Iadʿʾil, Unterthan des Mukrab von Saba hat angebetet im (oder den) Tempel Ilmuqihs am Tage Ilaʿ aus Ehrfurcht drei Mal. Und er hat anempfohlen das ganze Niederland von Alam und die Ebene und Ḍu-ḥabal und Ḍu-ḥumar dem ʿAṭtar und dem Ilmuqih und der Ḍat-Ḥima und dem ʿAṭtar von Saim (*Beiträge*, p. 26, 28. Cf. *N. B.* p. 21-24).

יום | הע. A compléter le mot חרמתם, qu'on lit au numéro précédent, et il est même fort vraisemblable que notre texte n'est qu'un fragment du texte en question. D'autres fragments de cette inscription composent les nos IV et VI de Fresnel.

Ida'el Dhariḥ, fils de Semhi'ali, souverain de Saba, a entouré d'un mur la maison de Elmaqqahou, le jour de Hâ' [Ḥarmat^m]...

65 (Fresnel, XI).

1 בנת | אה | רם | ואם | בעם||נב | ובפם||כרבבאל | ותר | בן |
דמרע[ל]י | מכרב | סבא | לאלמקהו | בעל | אום | ח·····
2 בן | עמעק||ד | מרם | הגרן | טיב | גולם | ועסיו | במסקי | נגי | גולם |
ופקן | גולם | וחרתן | וערה | וסרה | ומרעיתה | גלם | ו···
3 אסרר | ירדנן | בן | מרס | ומרעיתהמו | גולם | ועסי | בן | חצרהמו |
דמפעלם | שעבם | ואסררהו | ומרעיתהו | לן | מזרר | עד | עתב···
4 ם | ועסי | אועם | ודהבה | גולם | ועסי | כל | דקני | [ח]לכרב | דברן |
מציקת | גולם | ועסי | תמדת | ודהבה | וערה | ומרעיתה | גולם···
5 ועסי | כל | דהטבן | במציקת | לן | גדותי | חנדפם | עד | חגרן | טיב |
גולם | ועסי | כל | דהטבן | במסקי | נגי | גולם | ועסי | תות | ע | ···

« Inscription gravée en petits caractères sur le flanc d'un grand banc de pierre d'une seule pièce, posé dans une cour intérieure; sur six lignes. Cette copie ne donne que la moitié de chaque ligne. » L'écriture court dans le sens alternant ou boustrophédon.

Les six premiers mots sont très-mutilés, et nous

manquons de moyens pour les rétablir; le groupe suivant se lit visiblement כרבאל «Karibaêl».

L'épithète ותר signifie «l'excellent».

דמרעלי. Le verbe דמר signifie ordinairement «détruire, démolir»; notre nom paraît donc devoir être traduit par «le Haut détruit».

Les groupes לא | מאולבא | יעם semblent pouvoir être corrigés en לאלמקהו | בעל | אום «à Elmaqqahou, maître d'Awâm», comme au nº 18, 2, 3.

Au début de la seconde ligne, on remarque plusieurs mots tronqués d'une façon méconnaissable. On peut voir dans les groupes ...נטיב | נולמוקנייו les mots הגרן | טיב | נולם | ועסיו qui se trouvent dans la cinquième ligne.

טיב est certainement un nom de ville, mais on peut se demander s'il ne faut pas lire מריב. Dans Fresnel, LIV, on trouve מיב pour מריב.

גולם. Le contexte semble exiger pour ce mot la signification de «enceinte sacrée», en grec *τέμενος*. En arabe جول veut dire «parc de bestiaux».

ועסיו, le verbe עסי, semblable à l'hébreu עשׂה, signifie «faire»; cela est prouvé par la locution עסי | ובני (Hal. 188, 2).

במסקי «dans l'abreuvoir», de סקי «abreuver».

נני. C'est peut-être la dénomination de l'abreuvoir.

ופקן, est-ce l'adjectif arabe فوقان «supérieur»?

ואחרתן. La copie porte עחרתן; c'est probablement une localité.

ועדה, le suffixe féminin ה se rapporte à חרת. Le mot עד revient ailleurs.

La leçon עארה est certainement fausse; on supposerait volontiers וסרה « et son champ ». Le mot סר est déjà constaté par le pluriel אסרר (32, 5, 6, 14, 19); il revient également à la ligne suivante.

ומרעיתה « et son pré ». מרעי est identique à l'hébreu מִרְעָה et à l'arabe مَرْعًى « pâturage, pré ».

אסרר, pluriel de סר, que nous avons rencontré dans la ligne précédente.

ירדנן « qui descendent »; la racine du verbe est ורד. Le relatif ד s'élide souvent en sabéen. Le sujet du verbe peut être אסרר, ou bien מרם; dans le premier cas, on traduira « les champs qui descendent de מרם (nom de montagne?) », c'est-à-dire qui sont situés sur le dos de la montagne nommée מרם. Dans le second cas, le sens sera celui-ci : « les champs qui descendent vers le territoire des Beni-Maras ». Cette dernière explication semble assez probable.

בן | חצרהמו | דמפעלם « dans leur territoire de Maf'al^{m} ». Le ן de בן est enclitique; חצר se compare aisément à l'hébreu חָצֵר, qui signifie « terrain situé sur les limites du village ».

שעבם « terrain élevé »; voyez שעבן, au n° 32, 9.

La phrase לן | מזרר | עד | עתב... est très-obscure. En supposant, comme je l'ai fait plus haut, que le ן de לן soit enclitique, la difficulté n'en reste pas moins, car ni le sens de מזרר ni celui du mot tronqué עתב ne peuvent être établis d'une manière satisfai-

sante. Je laisse donc à de plus habiles que moi à trouver le mot de l'énigme.

La lettre ם, au commencement de la ligne 4, se complète sans effort נולם «enceinte sacrée, téménos», mot qui forme le complément du verbe עסי, de la ligne 3.

אועם, probablement un nom de localité ou de territoire.

ורחבה, ce mot revient un peu plus loin; la copie porte ורחבה, leçon visiblement inexacte. רחב paraît signifier «canal»; cf. la racine ذهب, זוב «couler».

ועסי, lisez ainsi, au lieu de וענּי, que fournit la copie d'Arnaud.

לכרב, très-probablement הלכרב (Hal. 257, 1).

דבּרן «de Berân». Une ruine de ce nom se trouve dans le Bled Nehm.

מציקת forme le complément du verbe קני, c'est donc un objet qu'on peut acquérir et non pas le correspondant de l'arabe مضيق «détresse», comme l'ont cru tous les interprètes qui m'ont précédé. La nature de l'objet désigné par le mot מציקת n'est pas facile à deviner.

המדרת. Un autre nom de terrain.

ועדה, comme à la ligne 2. Notre passage ne jette pas un nouveau jour sur le sens du mot עד, qui est ici en rapport avec המדרת, à cause du sens indéterminé de ce dernier mot.

כל | רחמבן | במציקת. Osiander et les autres inter-

prètes ont cherché à tort dans ces mots le sens de « tous ceux qui nous avaient fait du bien pendant notre détresse », interprétation insoutenable, dès qu'on reconnaît avec nous que le verbe עסי signifie seulement « faire ». הטב, IVe forme de טיב, veut dire « améliorer, remettre en bon état, réparer ».

Les mots לן | גדותי | חנדפם sont inintelligibles pour moi.

Après le dernier, ועסי, on lit encore les groupes | ע | תות qui sont visiblement altérés.

...Karibaêl l'excellent, fils de Dhamar'âli, en l'honneur de Elmaqqahou, maître de Awwâm (?) [a fait téménos... la vi]lle de Thayb. *Idem,* dans l'abreuvoir appelé Nagi (?). *Idem,* ... avec ce Ḥarat, sa montagne (?), son champ et son pré. *Idem,* ... les champs qui descendent vers les Beni-Maras avec leurs prés. *Idem,* dans leur canton de Maf'al^m, le terrain élevé, ses champs et ses prés..... *Idem,* Aw'am et ses canaux. *Idem,* tout le ... qu'avait acquis Khalkarib de Barân. *Idem,* Ṭamadat avec son canal, sa montagne (?) et son pré. *Idem,* tout ce qu'on a réparé dans le ... jusqu'à la ville de Thayb. *Idem,* tout ce qu'on a réparé dans l'abreuvoir dit Nagi. *Idem.....*

66 (Fresnel, XII et XIII; Hal. 678).

1 דה | יתעאמר | בין | בן | סמהאלי | ינף | מכרב | הד

2 סבא | מחע | בלקם | מאחדן | רחבם | מנחי | יסרן

Depuis ce numéro jusqu'au n° 87, viennent les fragments d'inscriptions trouvés par Arnaud à la digue de Saba, soit sur les constructions en pierre de taille, soit sur le roc du sud-est.

La première ligne est limitée au début par le groupe ה̄ד et à la fin par ד̄ה.

יתעאמר « le dieu Yaṭṭâʿ ordonne », nom fréquent.

סמהעלי, nom aussi connu que le précédent.

Les épithètes בין et ינף n'ont plus besoin d'explication.

מכרב « souverain », comme au nº 63.

Les mots depuis מחץ̈ jusqu'à יסרן se présentent encore une fois dans l'inscription suivante, qui provient du même endroit. Le texte se rétablit avec une entière certitude par la comparaison des copies. De toute cette phrase je ne comprends que les deux premiers mots מחץ̈ | בלקם, qui paraissent signifier « il a fait tailler des blocs de marbre ». Pour מחץ̈, comparez l'hébreu מחץ « frapper, contusionner ». בלק est tout à fait l'arabe بلق.

Yaṭṭâʿamar le sage, fils de Samhiʿali l'élevé, souverain de Saba, a fait tailler des blocs de marbre...

67 (Fresnel, XIV; Hal. 673 et 674).

1 סמהעלי | ינף | בן | ד̄מרעלי | מכרב | סב

2 א | מחץ̈ | בלקם | מאחד̄ן | רחבם | מנחי | יסרן |

L'auteur de cette inscription est le père du roi qui a fait graver l'inscription précédente. Le texte ne présente pas de nouvelles difficultés.

Samhiʿali l'élevé, fils de Dhamarʿali, souverain de Saba, a fait tailler des blocs de marbre...

68 (Fresnel, xv).

...בני | יום | דח | עתתר | דד

בני « a construit », verbe au parfait.

On est tenté tout d'abord de voir dans יום | דח un jour de fête publique, comme le יום|חע du n° 59; mais alors il faudrait בעתתר ou לעתתר pour indiquer l'idée de « en l'honneur ». Il est cependant possible que cette idée soit suffisamment indiquée par le régime direct, sans autre particule. En sabéen, on dit fréquemment דבח | עתתר « il a sacrifié en l'honneur de ʿAṭtar », sans employer une préposition.

דד, un pareil déterminatif de עתתר revient plus loin au n° 87. Le second ד est peut-être une abréviation.

. . . a construit (ceci) le jour de Dhaḥ, en l'honneur de ʿAṭtar de Dh . . .

69 (Fresnel, xvi; Hal. 677).

...ם | רשו | אלמקה | בן[ן]

Du nom du donateur il ne reste que la mimmation; on ne peut pas, par conséquent, le rétablir avec tant soit peu de vraisemblance.

רשו|אלמקה. On trouve ailleurs רשו | דת | עצרן (Fr. LVI); le terme רשו paraît donc indiquer une fonction sacerdotale.

...ב se complète aisément en בן « fils ».

. . . m, prêtre de Elmaqqahou, fi[ls . . .



70 (Fresnel, XVII; Hal. 676).

...אם | והיע | חר [מתם...

Ce petit fragment est d'un grand intérêt, puisqu'il jette un jour inespéré sur l'expression obscure יום | הע | חרמתם du n° IX de Fresnel (Hal. 176), que j'avais considérée jusqu'ici comme un nom propre. Il est maintenant évident que le mot הע représente le parfait de la racine היע « faire couler, pourvoir d'eau[1] »; חרמת désigne par conséquent le sanctuaire, tout comme מחרם.

... et il a pourvu d'eau le sanctuaire...

71 (Fresnel, XVIII).

...מחפ[רהו | ומכבת[הו

La restitution de ces mots tronqués repose sur Fresnel, LV, où on lit וכל | מכבב | ומחפרת, phrase qui sera expliquée plus loin.

... sa t[our] et [sa] voûte...

72 (Fresnel, XIX).

... | ברהמו | בן | חֿלכ[ם...

On ne peut pas décider si le mot ברהמו représente un nom d'homme, ou bien la fin d'un mot plus long.

[1] Ainsi disparaît à tout jamais la singulière interprétation qui, en identifiant, on ne sait pourquoi, יום חע avec יום נף, voit dans ces expressions « un jour consacré à l'ancien roi divinisé Samiha'li (סמהעלי) avec le surnom Yanouf (ינף) » (*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVII, p. 647. Cf. *N. B.* p. 22).

Un nom propre חלכם figure au n° 6; on peut donc supposer ici un ח, au lieu d'un ה̄.

73 (Fresnel, xx).

ח̄ד̄ | מקף | ד̄סמוי

Les lettres ח̄ד̄ ne sont qu'un sigle, tout comme ד̄ח̄ au n° 58.

Je lis מקף, et non pas שקף, d'après la transcription de Fresnel; la copie fournit ⋜, qu'on doit compléter en ⋞. Le mot מקף revient souvent dans nos textes et il semble indiquer une statue ou une pierre votive.

Sur le dieu ד̄סמוי, voyez ci-dessus, n° 29.

Statue de Dhasamawaï.

74 (Fresnel, xxi).

...תם | צרוח | והות̄ב | ע...

Dans ce fragment, on rencontre pour la première fois le nom de l'endroit appelé encore aujourd'hui *Ṣirwâḥ*, صِرْوَاح.

והות̄ב, ive forme du verbe ות̄ב, hébreu הֵשִׁיב « rendre ».

... Ṣirwâḥ, et il a rendu...

75 (Fresnel, xxii; Hal. 665).

...סמהעלי | ינף | בנ[ן]...

La copie d'Arnaud ne contient que quelques lettres reconnaissables. Je l'ai restituée d'après le

n° 665 de mes textes; la lecture n'est plus douteuse, à l'exception du ב, qui manque d'un trait vertical.

Samhiʿali Yanouf, f[ils de]...

76 (Fresnel, XXIII).

הותבת | מחולם | ודסתקרא | תתת

« Sur les constructions en pierre de taille, au nord-ouest. — A. Intérieurement, entre les différentes constructions, depuis le numéro XXIII jusqu'au numéro XXXIII inclusivement. B. Du numéro XXXIV au numéro LXIV, les inscriptions sont gravées à l'extérieur du grand môle. »

הותבת, probablement un substantif dérivé de la IVe forme du verbe ותב = hébreu ישב.

מחולם, à ce qu'il paraît, un nom de localité.

ודסתקרא « et de ce qu'on nomme », x^e forme du verbe קרא « appeler, nommer ».

Le dernier mot est évidemment tronqué et altéré.

... les dons (?) de Maḥwal^m et de ce qu'on nomme....

77 (Fresnel, XXV).

עמ[כרב | בן | סמהכרב | בן | עננן

Ce fragment ne contient que des noms propres déjà connus.

ʿAmmikarib, fils de Samhikarib, fils de ʿAnanan...

78 (Fresnel, XXVII).

...ג]נא | מריב | בשפ [קם...

Le premier débris, נא, se complète sans peine

en ננא, mot qui peut être un nom ou un verbe. Le dernier mot tronqué ne peut pas être restauré avec certitude. Je conjecture בשפקם. (Voir n° 59.)

Fresnel, n° XLII, est un double de cette inscription.

...a construit le m]ur de Maryab dans (toute sa) longueur (?)...

79 (Fresnel, XXIX; Hal. 52).

כרבאל | בין | בן | יתׄעאמר | מכרב | סבא | בני | בי]ת...

Il n'y a rien de particulier dans les mots qui composent ce fragment. Il faut seulement remarquer que le numéro 52 de mes textes représente une rédaction plus succincte, il y manque le titre מכרב | סבא.

Karibaël le sage, fils de Yattâʿamar, souverain de Saba, a construit le temple de...

80 (Fresnel, XXX).

On n'y voit que les quatre lettres כלנם, dont il est inutile de chercher la forme primitive.

81 (Fresnel, XXXI).

ׄדמרעלי | ׄדרח | מלך | ס[בא...

Les huit premières lettres de ce fragment forment le n° XXIV de Fresnel.

Dhamarʿâli dhârih, roi de Sa[ba...

82 (Fresnel, XXXII).

L'écriture se dirige dans le sens boustrophédon.



... | עמאמן | מלך | ארבעם | בנן..

...ל | הקני | הובס | ואלמקה |

עמאמן «le parent est confiant», nom d'homme formé comme l'hébreu עַמִּינָדָב.

מלך, outre le sens de «roi», le mot מלך indique l'idée de propriétaire d'un terrain. (Voir 47, 12.)

ארבעם, nom du terrain possédé par עמאמן.

Pour הובס, voyez au n° 4.

Un autre débris de ce texte figure au n° xxxix de Fresnel.

...ʿAmmaman, propriétaire de Arbaʿm, fi[ls de...
.....l, a voué (ceci) à Haoubas et à Elmaqahou...

83 (Fresnel, xxxiii et xxxiv).

רח | ידעאל | ותר | ...

Idaʿêl l'excellent...

84 (Fresnel, xxxv).

...רהו | להו | ולולדהו...

La première lettre visible ne paraît pas tout à fait certaine.

ולד est un pluriel interne = وُلُود.

...il a...pour lui et pour ses enfants...

85 (Fresnel, xxxvii).

מעסא | בן | מסם | ומכביהו

מעסא, nom formé de la racine עסא.

מסם. Un nom semblable revient dans une inscrip-

tion phénicienne. Il dérive probablement de עמס « porter », comparez l'hébreu מַעֲמָסָה.

ומכביהו. Si la copie était exacte, au lieu d'être une altération de ובניהו, on devrait voir dans מכב un dérivé du verbe כבב « tourner, entourer », et ayant le sens de « entourage, suite ».

Ma'asa, fils de Mamas et ses compagnons...

86 (Fresnel, XXXVIII).

L'écriture alterne de droite à gauche et de gauche à droite.

...מהנ...

רם | ב

Le fragment est trop court pour que l'on puisse avoir une idée sur la forme primitive du texte.

87 (Fresnel, XL).

1 ינעם | ובניהו | בנו | אעת̆ת̆ | לת̆מו | לת̆ם | עת̄ת́ר | ד̄ד̄סכד̆ם | ית

2 עממן | בנחלתם | ומחרתם | לבן | סדם | ואמהו | בני | אעת̆ת̆ | בבית

3 ן | ונבלתן | אלי | יסמינן | ד̄ינעם | בבם | כח̄מסן | רבען | ד̄ד̄קרן |
בית | ונבלת

4 שאם | ינעם | עמן | בני | כשחת | כליכנניא | ביתן | ונבלתן | ביתם | ו

ינעם, nom d'homme, dont la forme complète est יהנעם.

ובניהו. La copie d'Arnaud porte ובנייו.

בנו | אעת̆ת̆, dénomination d'une tribu.

לת̆מו | לת̆ם, verbe et complément sont de la même

racine, construction très-usitée dans les langues sémitiques. לתֿם se compare aisément à لِثَامٌ « voile d'homme ». L'usage de couvrir les statues des dieux d'un voile se retrouve chez les Sémites du nord. (Cf. II Rois, XXIII, 7.)

Le groupe דֿרֿדסכֿכם, qui, dans la première partie, devait contenir la localisation de עתֿתר, est trop défiguré pour que l'on ose en entreprendre la restitution.

יתעממן, v^e forme de la racine עמם = عَمَّ « être commun ».

בנחלתם « en possession »; comparez نِحْلَة.

ומחרתם. Le mot מחרת représente, si je ne me trompe, le pluriel de חרת, qu'on lit au n° 65.

בן | סדם a l'apparence d'un nom propre, formé comme בנסין, בנוד, etc.

ואמהו « et sa mère » = اُمَّهُ.

ונבלתן. La lecture de ce mot, qui se répète trois fois dans notre texte, n'est pas tout à fait certaine; la copie d'Arnaud porte constamment נבנת.

אלי « lesquels », pronom relatif au pluriel, écrit ailleurs אל, en éthiopien እለ.

יסמינן « qui sont nommés », forme passive.

דינעם, nom de localité.

בבם, est-ce l'arabe باب « porte »?

Des mots בחֿמסן | רבען | דֿרֿקרן, le premier seul est clair, car il est en apparence le nom de nombre « cinq ». Pour les deux autres mots, je ne saurais

rien conjecturer, à moins qu'il ne fallût lire דבקרן, au lieu de דּרקרן. Dans ce cas, on pourrait traduire le passage en question par « avec cinq étables de vaches »; רבע serait alors l'équivalent de l'hébreu רֶבֶץ et de l'arabe رَبْعٌ.

שאם, visiblement l'arabe شَأم « nord »; mais comment le rattacher au contexte?

עמן, l'interprétation de ce terme n'est pas facile; faut-il lire ומן?

בני | כשחת, dénomination d'une tribu.

Le groupe כליכנניא ne se prête pas à une analyse satisfaisante. Il y a évidemment des fautes dans la copie transmise par Arnaud.

Yanʿam et ses fils, appartenant à la tribu dite Benou-Aʿʿta't, ont voué un voile à ʿAttar.. dans (leurs) propriété et champs à Ben Sadin et à sa mère, Beni-Aʿʿta't, dans les maisons et dans les vignes (?) qu'on nomme Dhayanʿam une part (?), avec cinq étables (?) de vaches (?)... Beni Kaschḥat... les maisons et les vignes (?), une maison.

88 (Fresnel, XLV; Hal. 657).

1 הפעתֿת | אשוע | ובניהו | תֿידם | אימן | בנו | ה

2 תן | אבעל | ביתנהן | הרן | ונעמן | בראו | וה

3 מלך | סבא | ודֿרידן | בן | י[נפרע | י[נעם | מלך | סבא | ודרי[דן...

« Sur une pierre transposée formant le seuil d'une porte dans le village de Mareb. »

Pendant mon séjour à Mareb, j'ai retrouvé la pierre indiquée par Arnaud; elle forme actuellement le linteau d'une porte basse, par laquelle on entre



dans la maison d'un des parents du chérif ʿAbdurrahmân. La maison est située dans la rue qui s'ouvre en face du palais du schérif. L'inscription a beaucoup souffert depuis ce temps, le premier mot est très-endommagé; de plus, les fins des deux premières lignes ainsi que la troisième ligne tout entière sont devenues illisibles.

חפעת̄ת, c'est ainsi que je voudrais rétablir le nom écrit dans la copie d'Arnaud שת̄עת, et dans la mienne מקעת̄ת. Le premier élément חפ est pour חופ, IVᵉ forme de ופי. Le nom entier semble signifier «ʿAttar est bienfaisant».

אשוע, surnom signifiant «humble», arabe أَشْوَع; il revient encore au nº 26 de mes textes.

ת̆ירם; la copie d'Arnaud donne תירם, la mienne: ת̆רם, c'est le même nom que ת̆יר (Hal. 577, 1).

אימן, élatif de ימן «être fidèle, heureux». Devant ce nom, le lapicide paraît avoir oublié de mettre un ו conjonctif, puisqu'il s'agit de deux fils pour le moins.

Du nom de la tribu à laquelle appartenait le dédicateur du monument, il ne reste que la lettre ת, de sorte qu'il est impossible de le compléter avec tant soit peu de probabilité.

Les lettres תן, qui commencent la deuxième ligne, faisaient partie de l'expression qui qualifiait la tribu des donateurs.

אבעל «habitants», pluriel brisé de בעל.

ביתנהן | חרן | ונעמן «des villes (maisons), dites Hir-

rân et Naʿman ». Cette expression fait présumer qu'au lieu des formes isolées הרן et נעמן, on disait aussi בית הרן et בית נעמן; comparez les villes palestiniennes בֵּית הָרָן, בֵּית נִמְרִים, בֵּית עַשְׁתָּרוֹת ou בְּעֶשְׁתְּרָה ; ces deux dernières sont aussi appelées עַשְׁתָּרוֹת, נִמְרִים, sans בֵּית.

.....והושקרן | בראו, locution identique à celle qui figure au n° 29, 2.

La troisième ligne fournit la généalogie d'un roi de Saba, probablement à l'effet de marquer la date de la construction. Les cinq signes qui manquent dans le nom du roi sont rétablis conjecturalement.

Haoufʿaṭat Aschwaʿ et ses fils 'Tayd^{m} (et) Ayman (appartenant à la tribu dite) Benou H..., habitants des villes de Hirrân et de Naʿmân, ont fondé et couvert..... (dans l'année de)..., roi de Saba et de Raïdân, fils de Ya[fraʿ Yanaʿm, roi de Saba et de Raïdân].

89 (Fresnel, XLVI. Comp. XLIX).

יתֿעאמר | בין | בן | סמהעלי | ינף | מכרב | סבא | בני

« Les inscriptions portant les numéros XLVI à L inclusivement ont été trouvées au nord de la porte de l'ouest de l'ancienne ville, au bas du rempart; elles sont gravées à peu de distance les unes des autres. »

Le roi qui fit graver cette inscription est déjà connu par le n° XII de Fresnel.

Yaṭṭâʿamar le sage, fils de Samhiʿali l'élevé, souverain de Saba, a construit...



90 (Fresnel, XLVI).

ישהרמלך | כבר | חזרן | פרע | ונשאכר[ב...

ישהרמלך, nom d'homme, signifiant « rendant célèbre le roi ».

כבר, surnom, ayant le sens de « grand »; arabe كَبِير.

חזרן | פרע, le premier mot paraît indiquer une fonction. Comparez l'arabe حَزَّر. Le deuxième mot a l'apparence d'un nom de localité comparable aux nombreux الفرع du Yémen de nos jours.

Yaschharmalik Kabîr, administrateur (?) de Far' et Naschakari[b...

91 (Fresnel, L et XLVIII).

... | וב | דתחמים | וב | דתב[ע]דן | וב | ידעאל | וב | סמהע[ל]י | וב | יתׄ[עא]מר...

C'est la fin d'une formule d'invocation dont on connaît de nombreux exemples.

...et par la grâce de Dhat-Ḥamy[m] et de Dhat-Ba'dân et de Ida'êl et de Samhi'ali et de Yaṯṯâ'amar...

92 (Fresnel, LI).

« Inscription trouvée sur le bord du torrent, au-dessous du rempart, au sud de la porte orientale de l'ancienne ville. »

מדבחת | עמכ[ר]ב | בן | דמרידע | בן | יהיתע | דתלת | ס·חן

מדבחת « autel », mot connu par le n° 56.

Les noms d'hommes עמכרב et דמרידע ont été constatés dans les numéros précédents.

יהיתע, IV[e] forme du verbe יתע, représente ici un nom d'homme.

Le sens des deux derniers mots est devenu obscur à cause de la perte d'une lettre subie par le deuxième vocable. Ils paraissent désigner une localité dont le nom se composait du nom de nombre תלת «trois» et d'un substantif tel que «tour, montagne», ou quelque autre de cette nature.

Autel de 'Ammkarib, fils de Dhamaryada', fils de Yahaïta' de Trois...

93 (Fresnel, LII).

«Sur une pierre rapportée à un mur d'une maison du village.» Boustrophédon.

1 יקמאל | ובעתתור...

2 ר | כל | מסמרן | גו[לם]...

יקמאל se compose de יקם, imparfait de la racine קום «se lever» et de אל. En hébreu יָקְמְאֵל.

בעתתור. La restitution de ce mot paraît certaine; un nom בעתר se trouve aussi dans l'inscription phénicienne de Gaulos.

מסמרן, en faisant abstraction du ן final, indice de l'article défini, il reste מסמר, probablement un pluriel de סמר = سمر.

Les lettres ...גו se complètent facilement en גולם,

mot connu par le n° 75 et auquel nous avons supposé le sens de « consécration ».

Yaqamêl et Ba'ṯta[r . . . ont déclaré] la consécration de tous ces. . .

94 (Fresnel, LIII).

« Aux pilastres de Bilkis. »

1 ואל | זן | העתׄלן | והראשן | בן | כל | צרף | א

2 למקה | בעל | בראן | בן | מחרמן | בראן

Les deux premiers mots sont difficiles à interpréter, par suite de l'incertitude où nous sommes relativement à la forme primitive du mot dont ואל semble être la fin. Ajoutons que la forme זן est insolite; on s'attendrait à y trouver un verbe au parfait, soit simple, soit prolongé par ן, mais toujours suivi de la conjonction ו. Il y a donc lieu de supposer ici une faute de copie.

העתׄלן, IVe forme du verbe עתׄל.

והראשן, également IVe forme du verbe ראש.

בן | כל | צרף | אלמקה. Pour obtenir un sens convenable au contexte, il faudra supposer au sabéen צרף la signification de « blasphémer », propre au ፀረፈ éthiopien. Alors le mot בן sera à vocaliser בַּן et à identifier au مَن arabe, tandis que le בן de la ligne suivante est seulement la préposition ב, affectée du ן enclitique.

בראן est la même localité qui s'est présentée ci-dessus (n° 65, 4), sous la forme de ברן.

...tous ceux qui avaient blasphémé (?) Elmaqqahou, maître de Barân, dans le sanctuaire de Barân.

95 (Fresnel, LIV).

Les inscriptions portant les numéros LIV, LV et LVI ont été copiées, par Arnaud, à l'endroit appelé par les Arabes *ḥaram Bilkis* « le harem de Bilkis ».

כרבאל | ותר | יהנעם | מלך | סבא | ודריהן | בן | דמרעלי | בין |
והלכאמר | בן | כרבאל | החדתי | תלת | נכל | גובן | לאלמקה | לופי |
ביתן | סלחן | והגרן | מורב

Les mots יהנעם | ותר qui suivent le nom propre כרבאל ont été considérés par les interprètes comme formant une connexion d'état construit. Ils ont traduit, par conséquent, « Karibaêl le Watr de Yahanʿam, roi de Saba ». C'est par suite de cette interprétation qu'ils ont vu dans les épithètes analogues, telles que בין, דרח, ינף, etc., des fonctions administratives de différents degrés. Tout cela est absolument inexact, car le nº XI de Fresnel met hors de doute que דמרעלי | בין était le père de כרבאל; on devrait donc admettre que le roi יהנעם est cité ici sans désignation de filiation, et qu'il n'est pas l'auteur de l'inscription. Ces deux suppositions ne soutiennent pas l'examen; le nom יהנעם est trop commun pour avoir besoin d'une plus ample définition; puis, un simple fonctionnaire, quelque haut placé qu'il fût, n'aurait pas fait un vœu pour la prospérité de deux villes aussi importantes que Silḥîn et Maryaba. Le

roi seul, séjournant alternativement dans ces résidences, devait attacher à leur prospérité un intérêt tout particulier. Les expressions יהנעם et ותר constituent simplement deux surnoms de כרבאל.

La signification du nom propre הלכאמר n'est pas claire. On peut se demander si l'élément אמר, qui forme aussi les noms עמאמר, סמהאמר et autres, est ici un verbe ou un nom. Dans le premier cas, il faudra prendre הלך pour un nom, et traduire « la marche, il connaît (éth. አእመረ) »; dans le second cas, on traduirait « le maître (أمير) », ou bien « le soleil (éth. አሚር) s'en est allé », comparable aux noms amhariques ወረደ ፡ ነጋሽ et ወረደ ፡ ፀሐይ des listes royales d'Aksum, qui signifient, l'un « le roi est descendu », l'autre « le soleil est descendu ». La première alternative me paraît cependant plus conforme à l'analogie des autres noms qui sont formés par l'élément אמר.

L'objet de l'inscription est exprimé par la phrase qui, dans la copie d'Arnaud, se lit החדתי | תלת | נכל | לובן | לאלמקה, phrase sur laquelle on a avancé diverses interprétations. Les uns croyaient y découvrir un sacrifice humain (החדתי « ils ont immolé », de l'arabe حدث) de trois esclaves (נכל) libyens (לובן). Les autres pensaient qu'il s'agissait de trois chargements d'encens (לובן = لوبان). Ces interprétations rencontrent une difficulté insurmontable, c'est que le verbe החדת, partout où il se présente, n'a d'autre sens que celui de « renouveler ». De plus, quel que soit le

sens de לובן, d'après ces interprètes, il sera toujours étonnant que le ו ait indiqué la voyelle *û* au milieu du mot. Tout cet embarras disparaît quand on corrige לובן (𐩡𐩥𐩨𐩬) en גובן (𐩴𐩥𐩨𐩬). Le mot גובן revient deux fois dans Hal. 485; à la ligne 3, on lit וכלקם | עצֹּם | בגֻובן « avec des גובן de bois et de marbre », ce qui fait supposer pour גובן le sens de « dalle », sens qui convient parfaitement dans notre passage. Il s'agit donc d'une réparation du temple de אלמקה, à laquelle le roi Karibaêl a contribué en faisant renouveler à ses frais trois assises de dalles qui étaient tombées en ruine.

החדתי, IV[e] forme de la racine חדת. Le י est l'indice du duel.

תלת les ת ont perdu leur aspiration, comme dans certains dialectes de l'arabe vulgaire.

נכל, comparez l'arabe نكل.

גובן répond à l'arabe جَوْب, le ו indique la diphthongue ـَوْ.

לאלמקה « pour, en l'honneur de Elmaqqahou ».

לופי « pour le salut »; Arnaud donne לעפי, leçon qui s'expliquerait par l'arabe عفية « bien-être, santé ». Cependant l'analogie des autres textes recommande fortement la correction לופי, que j'ai introduite dans ma transcription ci-dessus.

מורב, le ר manque dans la copie d'Arnaud.

Karibaêl Wattâr Yahan'am, roi de Saba et de Raïdân, fils de Dhamar'ali Bayân, et Halikamar, fils de Karibaêl, ont

renouvelé trois assises de dalles, en l'honneur de Elmaqqahou, pour le salut du château de Silḥîn et de la ville de Maryab.

96 (Fresnel, lv).

אלשרח | בן | סמהעלי | ד̄רח | מ̣לך | סבא | הקני | אלמקה | כל |
תמלאן | לן | אודן | ד̄סטרן | עדי | שקרם | וכל | מכבב | ומחפדת |
בעלי | ד̄ן | מהיען | חגר̄ת | וקה | אלמקה | אלשרח | במסאלם |
בד̄ת | הופיהו | אלמקה | ויהופין | ד̄ן תנבאהו | בעת̄תר | ובהובס |
ובאלמקה | ודת̄חמים | ובד̄ת | בעדנם | וב | אבהו | סמהעיל | ד̄רח |
מלך | סבא | וב | אח̄הו | כרבאל

Le commencement de notre texte est clair, les difficultés n'existent que depuis כל jusqu'à מהיען, phrase qui désigne l'objet de la dédicace et qui se répète avec quelques modifications dans le numéro suivant. Par la comparaison de ces deux passages on peut arriver à une explication approximativement exacte. Nous essayerons de discuter, ci-après, le sens de chaque mot.

תמלאבאן, à corriger d'après le numéro suivant: תמלא | גנאן, d'où il résulte que תמלא a un rapport quelconque avec un mur. On peut penser à l'hébreu מִלֹּא ou מִלּוֹ, qui semble désigner des magasins d'approvisionnement. Nous le traduirons, en attendant, par « emplissage ».

לן | אודן | ד̄סטרן, au numéro suivant: לן | אאודן | אל | סטרן; dans Hal. 526, 2, on lit בן | אודה | סטרן. Sur la signification de ces mots, le passage (Hal. 349, 10,

11)... הרוח | אור | הגרן jette quelque lumière; il paraît signifier « il fit élargir l'enceinte de notre ville ». La racine אור, de même que עור, comporte dans les langues sémitiques l'idée de « envelopper, entourer ». Pour le verbe סטר, la signification de « écrire » est constatée en sabéen non moins qu'en arabe. Mais la signification primitive de ce verbe est « ranger en lignes parallèles », signification propre à la racine analogue סדר, en hébreu, d'où סֵדֶר « ordre, série ». Cette considération permet de supposer au substantif sabéen סטרן le sens de « stèles », et, en effet, ces objets du culte des anciens Sabéens se trouvent constamment rangés en deux séries parallèles bien alignées. Quant à לן, nous pensons encore que le ן est une particule enclitique, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut.

עדי | שקרם « jusqu'à la toiture ». (Voir au n° 29, 2.)

מכבב. Arnaud donne מבבב. Voir la remarque au n° 85.

מחפדת est identique à l'éthiopien መኅፈድ « tour ».

בעלי. Le ב est la préposition signifiant « dans »; עלי est un substantif ayant le sens de « étage supérieur », comparable au עלית araméen et au עֲלִת (עֲלִיָּה) hébréo-phénicien. Le pluriel de עלי paraît être מעלי « duel », מעליני [1].

דן | מהעין « ce réservoir »; la signification de ce mot a ét discutée au n° 28.

[1] Il me paraît toutefois plus naturel de voir dans בעלי l'état construit du pluriel de בעל, mot qui désigne un simple rapport « appartenant à ».

Les mots suivants n'ont pas besoin d'explication, à l'exception de la locution דן | תנבאהו, qui paraît signifier « ce (le vœu) qu'il lui avait adressé »; תנבא peut aussi être un substantif, et il faudrait traduire « ce sien vœu ».

L'invocation des divinités qui termine l'inscription n'offre rien de particulier.

Elischarḥ, fils de Samhiʿali Dhariḥ, roi de Saba, a voué à Elmaqqahou tout l'emplissage de cette enceinte des stèles, jusqu'au toit, de même toutes les voûtes et tours appartenant à ce réservoir, parce que Elmaqqahou a exaucé Elischarḥ d'après sa prière, parce que Elmaqqahou lui a accordé et lui accordera (à l'avenir) le vœu qu'il lui aura émis.

Par la grâce de ʿAṭtar, et de Haoubis, et de Elmaqqahou, et (de) Dhat-Hamy[m], et de Dhat-Baʿdan[m] et de son père Samhiʿali Dhariḥ, roi de Saba, et de son frère Karibâêl.

97 (Fresnel, LVI).

« Les huit ou dix dernières lettres de la première ligne et les dix ou douze premières de la seconde, étant recouvertes de sable, n'ont pu être copiées. »

1 תבעכרב | רשו | דת | עצרן | קין | סחר | וקין | ידעאל | בין | ויכרבמלך |
ותר | ויתעאמר | בין | בן | דמרידע | בן | סדמרם | הקני | אלמקה |
כל | תמלא | נגאן | לן | אאודן | אל | סטרן | עד | שקרם | וכל |
מכבב | ומחפדת | דן | מהעין | ובנהו | דמרידע | וסמהאמר | וכל |
ולדהו | וקניהו | וכל | אנחלהו | באדנת | כתם | וורק | וד | תרד |
וועסם | וענמת | ובראם | ותמן | וח...
2 בא | ואשעבן | וכל | ארגל | הורד | עד | חגרן | תהרגב | בכלחרפי |

הרס | בכבתן | בעלי | סבא | ואשעבן | ואתו | עד | מריב | בסלם |
סבא | וקתבן | והתב | להו | יתעאמר | בין | וסבא | תאמנם | בעתתר |
וב | הובס | וב | אלמקה | וב | דת | חמים | וב | דת | בעדנם | וב |
דת | עצרן | וב | ידעאל | בין | וב | יכרבמלך | ותר | וב | יתעאמר |
בין | וב | כרבאל | ותר | וב | אבהו | דמרידע | בן | סדמרם |

רשו | דת | עצרן « prêtre de Dhat-Ghadrân »; רשו s'est déjà présenté au n° 62. דת | עצרן était probablement la déesse protectrice du peuple appelé *Gedranitæ* par les auteurs classiques.

קין « serviteur », c'est l'arabe قَيْن.

סחר doit être un nom propre, mais est-ce un nom d'homme ou de localité?

La phrase, depuis כל jusqu'à מהיען inclusivement, a été expliquée dans le numéro précédent. Les autres expressions qui suivent jusqu'à וורק sont également connues par d'autres inscriptions; en revanche, les cinq derniers mots de cette ligne sont tout à fait inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances.

Le commencement de la seconde ligne est peu clair dans son ensemble, bien qu'une partie des expressions qui s'y trouvent n'offre aucune difficulté. Nous renonçons à toute conjecture à propos des mots הרס | בכבתן, qui ne sont peut-être pas corrects. סבא | ואשעבן, tout comme סבא | וקתבן, semblent être des ethniques « Sabéens, Catabanes, Asaboniens »; ces derniers sont les *Absabones* de Pline.

ואתו « et ils vinrent », héb. אָתָה, arabe أَتَى.

בסלם « en paix », héb. בְּשָׁלוֹם.

La locution התׄב־תאמנם (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de נתׄב) figure plus haut, au n° 17, 7, 8.

Toba'karib, prêtre de Dhat-Ghaḍrân, serviteur de Saḥr (?) et serviteur de Yadaêl Bayân et de Yakribmalik Wattâr et de Yaṯṯâ'amar Bayân, fils de Dhamaryadâ', fils de Madhmar^{m}, a voué à Elmaqqahou tout l'emplissage (?) du mur d'enceinte de ces stèles jusqu'au toit, avec toutes les voûtes et les tours de ce réservoir, ses fils Dhamaryadâ' et Samhiamar, tous ses enfants, ses acquisitions et ses possessions, avec une quantité d'or en poussière et d'or en feuilles...

Sa]ba et Asabon et tous les gens qu'on fit partir pour la ville de Tahargab, tous les ans... les habitants de Saba et d'Asabon. Puis ils sont entrés dans la ville de Maryab (ayant fait) la paix entre Saba et Cataban. (C'est pourquoi) Yaṯṯa'-amar Bayân et Saba rendent grâce au dieu.

Par la grâce de 'Aṯṯar et de Haoubas, et de Elmaqqahou, et de Dhat-Ḥamy^{m}, et de Dhat-Ba'dan^{m}, et de Dhat-Ghaḍrân, et de Yadâ'êl Bayân, et de Yakribmalik Wattâr, et de Yaṯṯâ'-amar Bayân, et de Karibaêl Wattâr, et de son père Damaryadâ', fils de Madhmar^{m}.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Luro, directeur du collége des administrateurs stagiaires à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Renan.
le baron Reidt de Collenberg, à Heidelberg, présenté par MM. Mohl et Pavet de Courteille.
le docteur Camille Ricque, médecin-major, présenté par MM. Defrémery et Guyard.

M. Philastre écrit au Conseil que M. Luro, directeur du collége administratif de Saïgon, désirerait que, pour encourager les études des élèves de ce collége, la Société les admît comme membres correspondants et les rattachât ainsi à elle. Plusieurs membres du Conseil prennent part à la discussion de cette demande et exposent tout l'intérêt que leur inspire cette nouvelle école, qui promet beaucoup pour l'étude des langues, de l'histoire et de la géographie de la Cochinchine, et qui est destinée à former pour la colonie des administrateurs préparés par des études sérieuses; ils désirent que le Conseil trouve un moyen de satisfaire au vœu manifesté par M. Luro. Le Conseil, tout en partageant ce désir. ne trouve pas de forme compatible avec les statuts de la Société pour une affiliation directe de ce genre; il serait heureux de recevoir comme membres ordinaires les élèves qui le désireraient, et il exprime sa confiance que la Commission du Journal admettrait, autant que faire se pourrait, les travaux des élèves, membres de la Société ou non, qui lui seraient envoyés et qui auraient un caractère scientifique.

Il est donné lecture d'une lettre de M. A. Marre demandant une subvention de 300 francs pour l'impression de trois ouvrages relatifs à la Malaisie, qu'il a commencé de publier à ses frais. Sans rien préjuger de la valeur de ces travaux, le Conseil pense qu'il lui est impossible de s'engager dans une voie nouvelle en distrayant une partie des fonds spécialement affectés aux publications entreprises directement par la Société.

Communication est faite de deux nouvelles lettres de

M. Catafago sur son système consistant à fixer la date de la fondation de certaines villes antiques par l'interprétation des symboles astronomiques figurés sur les murs de temples ou de palais.

Dans son article sur Formose (*Journal asiatique*, n° d'août-septembre 1874, p. 119), M. d'Hervey de Saint-Denys exprimait son regret de n'avoir pu consulter la géographie *Taï-tsing y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de *Taï-ouan*, ajoutant que les deux feuillets qu'il eût fallu examiner manquent dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. M. Specht fait savoir à ce propos que la Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de l'ouvrage chinois en question, dont l'un, catalogué sous le numéro 289, est de la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1764, et offre effectivement une lacune au commencement du *kiouan* 337; le second exemplaire, qui est de la première édition, publiée en 1744, contient la notice en question, dans le *kiouan* 271, col. 21.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n°s de septembre et octobre 1874. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° II, 1874. In-8°. Calcutta.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, june and july 1874. In-8°. Calcutta.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIII Bd., Heft II, III, 1874. In-8°. Leipzig.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XXXV (vol. III), octobre 1874. Bombay. In-4°.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, new series, n° VIII. Shanghai, 1874. In-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, from 22nd october 1873 to 15th july 1874. Yokohama. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'his-*

toire. Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. N° 9, 15 octobre 1874. Paris. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue de philologie et d'ethnographie*, publiée par Ch. E. de Ujfalvy. T. I, 1re livr. Octobre-novembre-décembre 1874. Paris, E. Leroux. In-8°.

Par la Société asiatique de Calcutta. Bibliotheca indica : *Agni Paráṇa*, edited by Rájendralála Mitra. Fasc. VI, Calcutta, 1874. In-8°.

— *Chhandah Sútra* of Pingala Áchárya. With the Commentary of Haláyudha. Edited by Paṇḍita Visvanátha Sástrí. Fasc. III. Calcutta, 1874. In-8°.

— *Muntakhab ul-Lubáb* of Kháfí-Khán, edited by Maulawí Kabír al-dín Ahmad. Part. II, fasc. XIX (with title and index). Calcutta, 1874. In-8°.

— *Farhang i Rashídí*, by Mullá 'Abdur-Rashíd of Tattah, edited and annotated by Maulawí Zulfaqár 'Alí Fasc. XI and XII. Calcutta, 1874. In-4°.

Par le traducteur. *Chronique* de Abou-Djafar-Mo'hammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabari, traduite par M. Hermann Zotenberg. T. IV. Nogent-le-Rotrou, imprimerie de A. Gouverneur. In-8°, III-665 pages.

Par l'auteur. *Les Slaves méridionaux*, leur origine et leur établissement dans l'ancienne Illyrie, par E. Pricot de Sainte-Marie. Paris, Armand Le Chevalier, 1874. In-8°, 179 pages.

— *Malâka*, histoire des rois malays de Malâka et cérémonial de leur cour, traduit et extrait du Sadjerat malayou, par Aristide Marre. Paris, Maisonneuve, 1874. Br. in-8°, 34 pages.

— *Opiçanie roúkopiceï samaritiánskago Piatiknijiya*, etc. (Description des manuscrits du Pentateuque samaritain conservés dans la Bibliothèque publique impériale de Saint-Pétersbourg), par A. J. Harkavy. Livr. I. Saint-Pétersbourg, 1874. In-8°, VI-240 pages.

Par le Gouvernement du Bengal. *Notices of Sanskrit manuscripts* by Rájendralála Mitra. Vol. II, part IV (n° VII). Calcutta, 1874. In-8°, IV-12 pages, 289 à 401, 5 fac-simile.

Par l'auteur. *Islam :* Its history, character and relation to Christianity, by John Muehleisen Arnold. Third edition. London, Longmans, Green and Co., 1874. In-8°, XII-414 p. — *The Chinese reader's Manual,* a Handbook of biographical, historical, mythological and general literary Reference, by William Frederik Mayers. Shanghai, 1874 London, Trübner. In-8°, XXIV-440 pages.

From the Indus to the Tigris, by Henry Walter Bellew. London, 1874. In-8°, 496 pages.

Cet ouvrage est un des premiers résultats de l'envoi de différentes commissions du gouvernement de l'Inde pour régler les frontières contestées entre la Perse, l'Afghanistan et le Belouchistan, et pour donner ainsi une chance de paix à ces malheureux pays. M. Bellew est médecin militaire de l'armée indienne; il avait fait la guerre de l'Afghanistan et était resté très-longtemps en garnison à Kandahar; il avait publié un ouvrage estimé sur ce séjour, était familiarisé avec la langue, les mœurs et tous les personnages importants de ce pays, et c'est pour ces très bonnes raisons qu'il fut attaché à la mission politique de Sir John Pollock dans le Seistan, à la fin de 1871. Il traversa avec la mission une partie du Belouchistan, passa par Kalat et Kandahar, traversa cette partie de l'Afghanistan et alla par le Seistan et le Khorasan à Téhéran, en touchant Meschcd et Nischapour. De Téhéran, il gagna Bagdad par Hamadan, et de là le golfe Persique, par lequel il s'en retourna dans l'Inde, où il mit en ordre le livre qu'il vient de faire imprimer en Angleterre.

Ce volume n'est que le journal de l'auteur, racontant les aventures de chaque jour avec les observations barométriques et archéologiques de chaque localité un peu marquante, le tout relevé par les remarques exactes et curieuses que sa connaissance intime des langues, des mœurs et de l'histoire récente de ces contrées le mettaient en état de faire. Il indique

partout la position géographique des lieux, leur altitude, les cours des eaux, la direction et la composition des montagnes, etc.; mais il ne donne pas de carte, quoique aucune des cartes que nous possédons ne permette au lecteur de suivre exactement la route qu'il parcourt à travers des pays pour la plupart si peu connus. Je suppose que la raison en est que tous les matériaux pour des cartes recueillis par les membres des différentes commissions ont été remis au rédacteur d'une carte que le ministère des Indes fait préparer par le major Jones, si je suis bien informé.

Les circonstances du voyage de M. Bellew ne se prêtaient pas à des recherches archéologiques; on trouve pourtant de temps en temps des renseignements inattendus sur l'ancienne histoire de la Perse orientale, mais en petit nombre, et plutôt des indications que des faits étudiés. Mais le tableau de tous ces pays que donne la description de ce que le voyageur voit tous les jours est saisissant. On y voit toutes les formes que la misère humaine peut prendre, l'oppression par des gouvernements rapaces et incapables, la crainte perpétuelle d'une razzia de Turcomans ou d'une tribu indigène dont le chef est en guerre avec ses voisins, le manque absolu de ressources, de routes, souvent de population sur de grands espaces, partout des ruines et un état de sauvagerie et de dépérissement épouvantables dans des pays autrefois florissants; en Perse, une horrible famine, qui dépeuplait et dévorait le pays et que l'absence de routes n'aurait pas permis au gouvernement de soulager, si même il en avait eu l'idée et les moyens qu'il n'avait pas C'est hideux à lire, quoique l'auteur raconte ce qu'il voit aussi simplement que possible.

J. M.

Ibn-el-Athiri chronicon, vol. XII, corrigenda et indices continens, edidit C. J. Tornberg. Pars prior indicum. Lugduni Batavorum, 1874. LXXIII et 400 pages, in-8°.

Le volume commence par les corrections des fautes d'im-

pression que l'éloignement du lieu d'impression rendait inévitables, et ces corrections de leçons que la comparaison de nouveaux manuscrits et les conjectures de quelques amis savants avaient suggérées à l'auteur. Le reste du volume contient une liste très-utile des chapitres de l'ouvrage entier et la plus grande partie de la table des noms propres, table qui paraît être faite avec le plus grand soin. Il reste à publier la fin de cette table et, je suppose, une table de noms géographiques, une table des matières et peut-être une table de termes techniques; mais je ne sais pas si celle-ci entre dans le plan de M. Tornberg.

On ne peut que le féliciter et féliciter la littérature orientale de voir ce grand et important ouvrage si près de sa fin. M. Tornberg l'a poursuivi pendant plus de vingt ans avec la plus grande persévérance et à travers de grandes difficultés provenant surtout de son éloignement des manuscrits dont il avait besoin.

Ne pouvons-nous pas espérer de voir publier la traduction latine de l'ouvrage que M. Tornberg a faite à mesure qu'il publiait les volumes du texte ? Une traduction est toujours, même pour les savants qui sont le plus versés dans une langue orientale, un secours et une économie de temps considérables; mais elle est tout à fait indispensable aux personnes non versées dans la langue et qui peuvent avoir besoin des faits contenus dans l'ouvrage. Il faut tout faire pour élargir le cercle de ceux qui désirent se servir d'ouvrages orientaux, car jamais les littératures asiatiques ne prendront leur véritable place dans le cercle des connaissances humaines à moins d'être rendues accessibles à tout homme qui a besoin d'elles. N'y aurait-il pas moyen de réunir assez de souscriptions pour une publication aussi importante et pour tenter un imprimeur ?

J. M.

A supplementary Catalogue of Sanskrit works, in the Saraswati Bhandaram library of his Highness the Maharaja of Mysore. Bombay, 1874 (10 p. in-fol.).

Il avait paru en 1870 à Mangalore un catalogue de cette bibliothèque, mais on trouva depuis qu'il était incomplet et en partie inexact dans la description des manuscrits; de là ce supplément, préparé par des brahmins et publié par M. Kielhorn dans la même forme que le catalogue principal. On est bien aise de voir avec quelle persistance le gouvernement anglais continue cette bonne œuvre de faire connaître les manuscrits sanskrits qui se trouvent dans les bibliothèques publiques et privées sur toute la surface de l'Inde.

J. M.

APPENDICE AUX INSCRIPTIONS LIBYQUES.

INSCRIPTION D'ALTIBUROS[1].

1 לאדן בעלחמן באלתברש נדר אש נשא צבדמלקרת כנש בן בנצבג בן

2 סעריש בן תשצת ושטמן בן יכצלחן ומצהבא בן לילעי וננם בן ש·יעת ו

3 סאגמע בן תשצת ויעצמשגב בן צבג ואדנבעל בן בלל וגשב בן כנשרמן ומעריש

4 בן ליוא ושעלגם בן שטוען ויעצתבגו בן מצהבא וכנש בן סהמשחן ו···

5 נצם בן צאן וארש כפן בעלת מקדשם····וארשת····ארשענר

6 שפטם מצהבא בן ישרם ועזרבעל בן בץ וצ·בן שעשבל ומרי הצפא ש

[1] M. Derenbourg a déjà entretenu l'Académie des inscriptions et belles-lettres de cette inscription, dans la séance du 4 décembre.

7 עלכם בני עטמן וכהן לבעלחמן ו···ען בן ארש כא שמע קלם ברכם

8 ·········בעל·····································מקדש

Ligne 1. בעלחמן est le dieu principal des colonies phéniciennes sur les côtes de la Libye. (Voir mes *Mélanges d'épigraphie*, p. 42.)

באלתברש « dans Altiburos ». Altiburos ou Altibura est une ville du Byzacium.

נשא, en hébreu, le verbe נָשָׂא désigne aussi l'action de « vouer », plus distinctement נָשָׂא יָד « lever la main (pour faire un serment) ».

כנש, à comparer peut-être l'araméen כנש « assembler ».

כנצבב. On distingue les éléments כן et צבב, dont le second revient isolé à la troisième ligne.

Ligne 2. מעריש, probablement le nom romain *Marius*.

תשצת, nom d'origine libyque, qu'on trouve écrit תשצים au n° 157.

שטמן, faut-il lire עטמן, comme à la ligne 7?

יכצלתן, nom libyque, composé de יכ (cf. 163) + צל + תא.

מצהבא, à décomposer probablement מץ (8) + הבא (cf. 198).

לילעי, paraît être le même nom que le LAILIM des textes numidico-latins.

גגם. Nous voyons dans ce nom le correspondant de l'ethnique *Gigames*.

Le dernier nom est difficile à déchiffrer.

Ligne 3. מאנמע, composé de מאנ et de מע = מו (98).

יעצמשנב. Le dernier élément משנב paraît être sémitique (hébreu מִשְׂגָּב « appui »); le premier est obscur.

צבב, ce nom s'écrit aussi זיוג; c'est le *Syphax* des auteurs latins et l'ethnique Zavèces, chez Hérodote.

ארנבעל, nom connu.

כלל figure déjà au n° 1.

נשב, peut être rapproché du nom libyque נצוא (33).

כנשרמן, à décomposer כנש (l. 1), et רמן comparable au dieu araméen רִמּוֹן. Il figure aussi au n° 230.

Ligne 4. ליוא. Dans les textes libyques ce nom est orthographié לו (cf. n° 210).

שעלגם, est-ce l'hébreu שְׁלָגִים, pluriel de שלג « neige » ?

שמוען, à identifier probablement avec le libyque צדו (54).

יעצתבגו, de ce composé, le premier élément יעצת s'écrit en libyque יצת (144).

מהמשחן. L'origine de ce nom n'est pas claire. Le nom qui suit est illisible.

Ligne 5. Il n'est pas aisé de savoir si le nom נצם est un mot entier ou seulement la fin d'un mot plus long.

צאן est sans doute le nom libyque צא ou צה (43).

Le mot suivant peut se lire וארש, ce qui donne un nom connu. Le mot qui vient après semble renfermer les lettres כפן que nous n'entendons pas. Faut-il lire כהן « prêtre », lecture que paraissent recommander les mots suivants : בעלת מקדשם, lesquels peuvent être traduits « maîtresse (בַּעֲלַת) des sanctuaires », ou bien « dans la cellule (בַּעֲלִת) des sanctuaires » ?

Les autres mots de cette ligne sont en grande partie illisibles.

Ligne 6. Énumération des suffètes. On remarque trois noms phéniciens ישרם, עזרבעל et שעשבל, et deux noms libyques מצהבא et בץ; ce dernier est très-fréquent dans les textes numidiques. Le reste est peu certain.

Ligne 7. עלכם, à compléter peut-être שעלכם en y joignant le ש de la ligne précédente. Ce serait le pluriel de שלך qu'on trouve surtout en composition avec בעל.

עטמן, on peut y voir le correspondant du nom libyque écrit אדמה.

Ligne 8. L'écriture est très-effacée, malgré la grosseur des caractères; on n'y distingue que deux mots.

Au seigneur Ba'al-Ḥammon, dans Altiburos. Vœu fait par 'Abdmelqart Kanasch, fils de Kinṣabag, fils de Marius, fils de Taschiṣat, et

